ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft unter Mitwirkung von Julius Aßfalg herausgegeben von Joseph Molitor

Band 59 . 1975

Vierte Serie - Dreiundzwanzigster Band

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte fur die Kunde des christlichen Orients

Band 59

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft unter Mitwirkung von Julius Aßfalg herausgegeben von Joseph Molitor

Band 59 . 1975

Vierte Serie - Dreiundzwanzigster Band

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

Manuskripte werden erbeten an
Prof. Dr. Dr. Joseph Molitor, 5204 Lohmar 1, Weegen, Amselweg 21
Besprechungsexemplare und Sonderdrucke an
Prof. Dr. Julius Aßfalg, 8 München 40, Kaulbachstr. 95/IV

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1975
Alle Rechte vorbehalten
Photomechanische und photographische Wiedergaben nur mit ausdrücklicher Genehmigung des Verlages, jedoch wird gewerblichen Unternehmen die Anfertigung einer photomechanischen Vervielfältigung (Photokopie, Mikrokopie) für den innerbetrieblichen Gebrauch nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens gestattet. Werden die Gebühren durch Wertmarken entrichtet, so ist eine Marke im Betrag von —,10 DM zu verwenden.

Gedruckt mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft
und der Deutschen Forschungsgemeinschaft
Gesamtherstellung: Imprimerie Orientaliste, Löwen (Belgien). Printed in Belgium

ISBN 3 447 01683 3

INHALT

J. Molitor, Die altgeorgische Version des Galater- und Epheserbriefes ins Lateinische übertragen und nach Syriazismen untersucht 1

Hubert Kaufhold, Islamisches Erbrecht in christlich-syrischer Überlieferung 19

Arthur Vööbus, Ein Zyklus der Verordnungen für die Ausbildung der Novizen im syrischen Mönchtum . 36

C. Detlef G. Müller, Die ältere Kirchenrechtsliteratur der Perserkirche 47

Frederik Wisse, Schenute : De certamine contra Diabolum 60

Rüdiger Unger, Zur sprachlichen und formalen Struktur des gnostischen Textes »Der Donner : der vollkommene Nous« 78

Stephen Gero, The Nestorius Legend in the Toledoth Yeshu 108

Nabil el-Khoury, Auswirkungen der Schule von Nisibis 121

Winfrid Cramer, Mt 18,10b in frühsyrischer Deutung . 130

Otto Meinardus, Notes on the Working Churches of Moscow 147

Peter Grossmann, Zum Typ der »Breithauskirche« in Ägypten 159

Michael Breydy, Über die älteste Vorlage der »Annales Eutychii« 165

Johannes Madey, Zur Gegenwartslage der orientalischen Kirchen 169

Personalia 185

Totentafel 186

Besprechungen 189

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

Prof. Dr. Julius Aßfalg, 8 München 40, Kaulbachstr. 95/IV.

Prof. Dr. Dr. Michael Breydy, 5 Köln 91, Käulchensweg 38.

P. Dr. Winfrid Cramer OSB, Abtei St.-Joseph, 442 Gerleve über Coesfeld.

Prof. Dr. Adelbert Davids, Sambeek (Nn.-Br.), Grotestraat 112, Holland.

Prof. Stephen Gero, Brown University, Providence, Rhode Island 02912 USA.

Dr. Peter Grossmann, Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Kairo [Deutsche Botschaft Kairo. Dai. 53 Bonn 1 Postf. 1500].

Staatsanwalt Dr. Dr. Hubert Kaufhold, 8 München 80, Brucknerstr. 15/III.

Dr. Phil. (des.) Nabil el-Khoury, 8 München 40, – Kurfürstenstr. 49/II.

O. Studiennt Dr. Johannes Madey, 4790 Paderborn, Jahnplatz 6.

Prof. Dr. Otto F. A. Meinardus, 54 Koblenz 1, Wittenbergerstr. 4.

Prof. Dr. Dr. Joseph Molitor, 5204 Lohmar 1, Amselweg 21.

Prof. Dr. C. Detlef G. Müller, 69 Heidelberg 1, Bergheimerstr. 25.

Privatdozent Dr. Ernst Chr. Suttner, 87 Würzburg, Steinbachstal 2a.

Cand. Theol. Rüdiger Unger, 67 Ludwigshafen/Rh., Dr. Schierbelstr. 12.

Prof. Dr. Arthur Vööbus, 230 So. Euclid Avenue, Oak Park, Ill. 60 302, USA.

Prof. Lic. Dr. Klaus Wessel, 8000 München 40, Nadistr. 18/5.

Dr. Frederik Wisse, 7413 Gomaringen, Tübinger Str. 20a.

ABKÜRZUNGEN

ActaSs	= Acta Sanctorum
AfO	= Archiv für Orientforschung
AnaphSy	= Anaphorae Syriacae
AnBoll	= Analecta Bollandiana
AT	= Altes Testament
Bardenhewer	= O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Freiburg i.B., I² 1913, II² 1914, III² 1923, IV 1924, V 1932.
BHG	= Bibliotheca Hagiographica Graeca
BHO	= Bibliotheca Hagiographica Orientalis
BiblZ	= Biblische Zeitschrift
BKV²	= Bibliothek der Kirchenväter, 2. Auflage
Brightm	= E. F. Brightman, Liturgies Eastern and Western I : Eastern Liturgies (Oxford 1896)
BullSocArchCopt	= Bulletin de la Société d'archéologie copte
ByZ	= Byzantinische Zeitschrift
CCL	= Corpus Christianorum, Series Latina, Turnhout 1953 ff.
ChrOst	= Der christliche Osten
CSCO	= Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DACL	= Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie
DHGE	= Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques
DThC	= Dictionnaire de théologie catholique
GAL	= C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur I-II (Leiden ²1943-49)
GALS	= C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur — Supplementbände I-III (Leiden 1937-42)
GCAL	= G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur I-V = Studi e testi 118 (Città del Vaticano 1944), 132 (1947), 146 (1949), 147 (1951) und 172 (1953)
GCS	= Die griechischen christlichen Schriftsteller
GSL	= A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte (Bonn 1922)
HandAms	= Handes Amsorya
HarvThRv	= Harvard Theological Review
HO	= B. Spuler (Hrsg.), Handbuch der Orientalistik
JSSt	= Journal of Semitic Studies
JThSt	= Journal of Theological Studies

LQF	=	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen
LThK	=	Lexikon für Theologie und Kirche ([2]1957 ff.)
Mus	=	Le Muséon
MUSJ	=	Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
NouvRvTh	=	Nouvelle Revue Théologique
NT	=	Neues Testament
OLZ	=	Orientalistische Literaturzeitung
OrChr	=	Oriens Christianus
OrChrP	=	Orientalia Christiana Periodica
OrSy	=	L'Orient Syrien
OSt	=	Ostkirchliche Studien
Pauly-Wissowa	=	Paulys Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, neu bearbeitet von G. Wissowa und W. Kroll (mit K. Mittelhaus) (Stuttgart 1893 f.)
PG	=	P. Migne, Patrologia Graeca
PL	=	P. Migne, Patrologia Latina
PO	=	Patrologia Orientalis
PrOrChr	=	Proche-Orient chrétien
PTS	=	Patristische Texte und Studien (Berlin)
RAC	=	Reallexikon für Antike und Christentum
RE	=	Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (Leipzig [3]1896-1913)
RechBeyr	=	Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth
Ren	=	E. Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio I-II (Frankfurt a. M. [2]1847)
RGG	=	Die Religion in Geschichte und Gegenwart ([3] 1957ff.)
ROC	=	Revue de l'Orient Chrétien
RömQuartschr	=	Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte
RvBén	=	Revue Bénédictine
RvÉtArm	=	Revue des Études Arméniennes
RvÉtBy	=	Revue des Études Byzantines
RvHistEccl	=	Revue d'Histoire Ecclésiastique
SC	=	Sources Chrétiennes, Paris 1947 ff.
ThGl	=	Theologie und Glaube
ThWb	=	G. Kittel † — G. Friedrich (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	=	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
WZKM	=	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
ZAW	=	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	=	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	=	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZKG	=	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNW	=	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZSem	=	Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete

Die altgeorgische Version des Galater- und Epheserbriefes ins Lateinische übertragen und nach Syriazismen untersucht

von

Joseph Molitor

Endlich ist das von Akaki Schanidze schon am 30. Mai 1972 abgeschlossene Manuskript des altgeorgischen Corpus Paulinum in einer formvollendeten Ausgabe durch die Universität Tiflis als »Pavleni« unter der Redaktion von Ketevan Dzocenidze und Korneli Danelia 1974 erschienen. Zu meiner grossen Freude erhielt ich mit einer persönlichen Widmung des grossen Altmeisters der altgeorgischen Literatur A. Schanidze vom 6. Juli 1974 bald darauf den stattlichen Band.

Es ist hier nicht möglich, bis ins Einzelne den präzisen Angaben über die benutzten Handschriften und Fragmente, angefangen etwa vom Iviron-Kloster auf dem Athos, nachzugehen. In zwei Kolumnen erscheinen auf jeder Seite der Textausgabe die Gruppe AB mit dem betreffenden Paulustext (10./11. Jahrhundert) und daneben die Version CD (11./14. Jhdt.) und unter dem Strich Vers für Vers Einzelvarianten von Handschriften, die in der ausführlichen Einleitung (S. 011-032) von Danelia, Dzocenidze und Schanidze besprochen worden sind.

Für unsere lateinische Übertragung ist von besonderer Bedeutung, dass unser bisher benutzter Text der Tifliser Ausgabe von 1963 meist den Versionen AB und CD entspricht. Von nun an, d.h. schon beim Galater- und Epheserbrief, werden wir etwaige textliche Abweichungen notieren. Jedenfalls können wir jetzt von der altgeorgischen (statt bisher georgischen) Version der Paulinen sprechen.

In unserer Übersetzung bleiben wir bei unseren bisherigen Termini und Abkürzungen*. Eine nochmalige Aufzählung erübrigt sich wohl.

Ad Galatas Epistola Sancti Apostoli Pauli

1,1 Paulus Apostolus, non ex (= ab) hominibus, nec per (AB+CD)

---

* Vgl. OrChr 58 (1974) S. 1.

homines, sed per Iesum Christum et Deum Patrem, qui suscitavit illum a-mortuis, 2 et mecum omnes fratres, Ecclesiis Galatiae : 3 Gratia vobis (*verb.* ad-vos) et pax per Deum Patrem et Dominum nostrum Iesum Christum, 4 qui tradidit semetipsum (*verb.* caput suum) propter peccata nostra, ut eriperet nos ex regione (= mundo) hac mala (= hoc malo) voluntate Dei et Patris nostri, 5 cui (*verb.* cuius) est gloria de-aeternitate [usque] ad aeternitatem. Amen. 6 Miror, quia tam (*verb.* hoc-modo = ita) cito subvertimini ex (= ab) illo, qui (+ *igi*) [ap]parēre-fecit (= vocavit) vos gratiā Christi, ad-aliud Evangelium. 7 Quod aliud nihil est, at (= nisi) sunt aliqui, qui concitant vos et volunt subvertere Evangelium illud Christi. 8 Sed etsi <-quoque> nos sive Angelus a-<super>caelo evangelizabit (= evangelizet) vobis extra illud, quod (+ *igi*) evangelizavi vobis, anathema sit (*imp.*)! 9 Sicut (AB + *igi*) praedixi et (*om.* et AB) nunc rursum loquor (= dico), si-igitur aliquis (= quis) evangelizabit vobis extra illud, quod (+ *igi*) accepistis (quod nos vobis-evangelizavimus AB), anathema sit. 10 Nunc hominibus-num suadebo (*verb.* fidem-faciam) aut (= an) Deo ? Aut quaero (AB : quaerimus-num) homin(um) beneplacitum (= hominibus placere) ? Quia (AB *om* quia) si-igitur-forte hominibus-adhuc gratus-fiam (= placerem), Christi servus-forte non essem (*verb.* fui). 11 Scire-faciam autem (AB *om.* autem) vobis, fratres, Evangelium illud, quod (+ *igi*) vobis-evangelizatum-est (AB : evangelizatum-est vobis) per me, quia non est humaniter (= secundum hominem), 12 et quia nec-adhuc ego per hominem recepi (et quia ... recepi = CD; AB : Nec-adhuc ego ex (= ab) homine recepi) illud vel (AB : sive) didici, sed manifestatione Iesu Christi. 13 Quia audistis vos aliquando ambulationem meam (AB : ambulationem meam aliquando = syp !) in Iudaismo, quia abundanter persequebar Ecclesias Dei et depopulabar eas (AB : *om* eas gegen eam syp). 14 Et proficiebam (*verb.* progressum-faciebam) in Iudaismo magis (= plus) [quam] multi staturae (+ AB + CD = aetatis) aequalis (*gen.*) in generationibus meis, amplius aemulator fui[1] propter paterna mea magisteria. 15 Quando autem gratus-fuit Deus (= placuit Deo), qui selegit me ex matris-ventre mea(e) (= ex utero matris meae = CD; AB : ex ventre matris) et vocavit me gratiā eius (= CD; AB : sua) 16 manifestare Filium eius (= suum) per me, ut evangelizem eum inter Gentes (*verb.* Gentiles), statim non scire-feci illud (+ *igi* = CD) carni (*pl. t.*) et sanguini (*pl. t.*) (CD : carne et sanguine), 17 nec ascendi ad-Ierusalem ad-eos, qui (+ *igi*) fuerunt ante (*verb.* anterius) me Apostoli, sed ivi ad-(= in) Arabiam et rursum conversus-sum ad-Damascum. 18 Et deinde post[2] tres annos ascendi ad-Ierusalem videre Petrum et fui cum illo quindecim dies. 19 Alium autem[3] (*om.* autem AB) ex Apostolis neminem (= AB + CD) vidi at

[1] fui = syp + AB + CD. — [2] vgl. syp : et post. — [3] + autem = syp + CD.

Iacobum (iacob) fratrem Domini. 20 Et (= CD) quod (+ *ese*) <trans>scribo vobis, ecce en coram Domino (= CD), quia non mentior. 21 Et deinde (= CD; AB : deinde rursum) veni in-locos illos Assyriae et Ciliciae. 22 Fui autem ignotus coram ore (= facie) Ecclesiarum illarum (+ illarum = CD) Iudaeae, quae fuerunt ad<versus> Christum (AB + CD = in Christo). 23 At cum-auditu autem [ab] eis-auditum-est, quoniam qui (+ *igi*) persequebatur nos aliquando, nunc evangelizat fidem illam (*om.* AB), quam (+ *igi*) aliquando depopulabatur (*verb.* in-captivitatem-ducebat = AB + CD). 24 Et glorificabant Deum propter me (AB + CD : propter me Deum).

2,1 Deinde, in-quartodecimo anno, rursum ascendi ad-Ierusalem cum Barnaba; mecum adduxi Titum-quoque (= AB + CD). 2 Ascendi autem cum-manifestatione[4] et scire-feci illis Evangelium illud, quod praedicabam inter Gentes (= Gentiles), seorsum autem illis, qui (+ *igi*) cogitabiles (= notabiles) fuerunt (= AB + CD), ne-forte frustra cucurrissem[5] et currerem[5]. Sed nec-adhuc (= neque) Titus, qui (+ *igi*) fuit mecum, quia Gentilis fuit, coactus-est circumcidi; 4 propter (*om* autem = AB + CD) subintroductos (*verb.* introire-factos) illos fratres mendaces (= falsos), qui subintroierunt (*verb.* introierunt) ad-explorandum (= explorare) libertatem illam nostram, quam habemus per (= AB + CD) Christum Iesum, ut nos in-servitutem redigant, 5 quibus tempus unum-quoque non (= nec unam horam) sustinuimus (*verb.* caput nobis-posuimus) subditionem, ut veritas illa Evangelii permaneat apud vos. 6 Eorum (= ex (ab) iis *gen. partitiv.*) autem, qui (+ *igi*) cogitabant, quoniam sunt (= esse) quiddam (= aliquid), qui (+ *igi*) facti (= quales) aliquando fuerunt (= fuerint), nihil melius [-est] (= interest) mihi; os (= vultum) hominis Deus non inspicit (*it.*). Quia mihi, qui (+ *igi*) cogitabiles fuerunt, nihil (+ *ve*) (= CD) annuntiaverunt (= mandaverunt). 7 Sed contrarium (= e contrario), sciebant (Verwechslung von *οἶδα* (īda) mit *ἰδόντες*!), quia persuasum (= creditum) est mihi Evangelium illud incircumcisionis, sicut (+ *igi*) Petro <quod.> circumcisionis. 8 Quia qui obvēnit (= adiuvit) Petro ad-apostolatum circumcisionis, obvenit mihi-quoque ad<versus> Gentes (*verb.* Gentiles). 9 Et ut-primum agnoverunt gratiam illam, quae commodata fuit mihi, Iacobus (iakob) et Cephas (Kepha) et Ioannes (ioane : AB + CD iovane), qui (+ *igi*) cogitabant (= CD) ut-columnas semetipsos, dexteram[6] nobis-commodaverunt, mihi et Barnabae participationis (= societatis), ut nos ad<versus> (= in) Gentes (*verb.* Gentiles), illi autem ad<versus> circumcisionem. 10 At (= AB + CD) ut pauperes solum-forte nobis-in-memoria-essent, quod<cum>que (+ *igi*) festinavimus (= AB + CD) hoc facere. 11 Et quando venit Petrus ad-Antiochiam (antiokhia), coram ore (= vultu) eius contrasurrexi, quia in-suspicionem-

[4] = syp : in manifestatione. — [5] Zeitfolge = syp. — [6] dexteram = syp + AB + CD.

adductus fuit. 12 Et (+ et = CD) quia prius quàm venirent quidam (*verb.* prius quàm ventio quorundam) ex (= a) Iacobo, cum Gentibus (*verb.* Gentilibus) manducabat; quando autem venerunt, se-abdicavit et seiunxit semetipsum, quia [se-]timebat ex (= a) circumcisis illis (= AB + CD). 13 Et cum illo hypocritae-facti-sunt (*verb.* operati-sunt *pass.*) alii-quoque Iudaei, dum (= donec = ita-ut) Barnabas-quoque transoboediret (*impf.*) eorum illi (*dat.*) hypocrisi (*verb.* discordiae). 14 Sed quando vidi, quoniam non iuste directi sunt (= non recte ambulant) ad<versus> veritatem Evangelii, dixi Petro[7] coram omnibus: si-igitur tu Iudaeus es et (= CD) non secundum Iudaeum (= Iudaice) vivis, quomodo cogis Gentes (*verb.* Gentiles) ad-Iudaismum (= Iudaizare)? 15 Nos cum-natura Iudaei sumus[8] et non ex Gentibus (*verb.* Gentilibus) peccatores; 16 et scitis, quia non iustificatur homo ex operibus legis, at (= nisi) fide Iesu Christi, et nos ad<versus> (= in) Iesum Christum[9] credimus, ut iustificemur fide (= AB + CD) Christi et non ex operibus legis; quia ex operibus legis non iustificabitur omnis carnalis (AB + CD = caro). 17 Si-igitur eo (*instr.*) quaeremus (= AB + CD) iustificationem (= iustificari) ad<versus> Christum, inventi-sumus nosquoque peccatores; nunc igitur (+ igitur = CD) num Christus peccati minister factus (*verb.* operatus *pass.*)-est? Ne fiat (= AB + CD). 18 Quia, si-igitur quod (+ *igi*) destruxi et (+ et = AB + CD) rursum idem aedificabo, ut-praevaricatorem legis memetipsum adnumerabo. 19 Quia ego propter legem lege (*instr.* = AB + CD) mortuus-sum, ut Dei (= AB + CD = Deo) vivam. Cum Christo cruci-fixus sum. 20 Vivus autem iam-non ego sum, sed vivus est mecum (vivus... = AB + CD) Christus. Quod (+ *ese*) autem nunc vivus sum carne (*instr.*), fide (*instr.*) vivus sum filii Dei, quiquoque perdilexit me et tradidit semetipsum propter me. 21 Non contemno gratiam illam Dei. Quia si-igitur ex lege est iustitia[10], Christus sane frustra mortuus-est.

3,1 O insipientes Galatae, quis ad-aemulationem-adducebat vos, veritati (*gen.*) non obtemperare, coram (= ante) quorum oculis (= oculos) prius (+ *ve*) exscriptus (= praescriptus-est) inter vos Iesus Christus crucifixus (= AB + CD)? 2 Hoc solum volo ex vobis scire[11]: Ex operibus legis Spiritum illum accepistis aut auditū (*instr.*) illo fidei? 3 Hoc-modo (= ita) insipientes estis, coepistis spiritualiter (= AB + CD) et nunc[12] carnaliter (= AB + CD) consummatis[13]? 4 Tanta (-haec) passi-estis (*verb.* [a-]vobispassum-est) frustra[14]? et si-forte frustra[14]! 5 Nunc igitur (= CD) qui (+ *igi*) commodavit vobis Spiritum et operatur potentias (= virtutes) inter vos,

---

[7] = syh: Petro. — [8] + sumus = syp. — [9] vgl. syp: in Iesu Christo. — [10] est iustitia = syp + AB + CD. — [11] vgl. syp: ut sciam ex vobis. — [12] et nunc = syp + AB + CD. — [13] consummatis = syp + AB + CD. — [14] + frustra = syp + AB + CD.

ex operibus-num legis aut audito illo (*instr.* = AB + CD) fidei? 6 Sicut Abraham credidit Deo et adnumeratum-est ei ad-iustitiam. 7 Scitis-num-ne (= AB + CD), quia [qui] ex fide illi sunt filii Abrahae? 8 Quia[15] praevie novit (= praescivit) liber (= AB + CD) (= scriptura), quoniam fide (*instr.* = AB + CD) iustificat Gentes (*verb.* Gentiles Deus. 9 Nunc igitur [qui] ex fide illi benedicuntur cum fideli (*adj. verb.* = AB + CD) Abraham. 10 Quia quanti (+ *igi*) (= quicumque) ex operibus legis sunt, subter maledictione sunt. Quia scriptum est: Maledictus esto[16] omnis, qui non permanebit in-omni scripto libri huius legis ad-faciendum illud (= AB + CD). 11 Et quia lege (*instr.*) nemo iustificatur coram Deo, manifestum est, quia iustus ex fide vivet. 12 Lex autem non est ex fide, sed, si (= AB + CD) faciet aliquis (= quidam) ille homo, vivet in illo (= AB + CD). 13 Christus nos redemit ex maledictione illa legis et factus-est[17] (*verb.* operatus-est *pass.*) propter nos subter maledictione (= AB + CD). Quia scriptum-est: Maledictus est omnis, qui suspendetur[18] (= CD; suspensus erit AB) in ligno. 14 Ut ad<versus> Gentiles (= in Gentibus) benedictio illa Abrahae fieret per Christum Iesum (= CD), ut pollicitationem illam Spiritus recipiamus fide (*instr.*). 15 Fratres, humaniter (= AB + CD) loquor (= dico), quoniam hominis confirmatum librum (= AB + CD: = testamentum) nemo contemnit vel aliud praeceptum praecipit super id (= AB + CD). 16 Ad<versus> Abraham autem dictae-sunt pollicitationes (= promissiones) hae et generationi (= AB + CD) eius. Non loquitur (= dicit) »generationibus« sicut [quae] (*scil.* pollicitationes) sicut multorum (= AB + CD), sed sicut [quae] unius: »et generationis tuae«, qui est Christus. 17 Hoc autem loquor (= dico): Ut-liber-pollicitationis (= testamentum) ut-confirmatus (= confirmatum) per Deum ad<versus> Christum, quae (*verb.* quod) post quadringentos triginta annos facta- (*verb.* factum-) est[19] lex, non irritum (*verb.* inconstans) facit (= CD; faciet AB), ut forte aboleat[20] pollicitationem illam. 18 Quia si-igitur (= CD) ex lege est[21] hereditas illa (AB + CD), iam-non ex pollicitatione est[22]; Abrahae autem per pollicitationem <re>gratificavit (= donavit) Deus. 19 Nunc igitur quid lex? Propter praevaricationem[23] (*verb.* provectionem)-num (+ num *interrog.* = AB + CD) commodata-est, donique veniret generatio (= AB + CD) illa (+ illa = CD), quae promissa est (= AB + CD), praecepta (= ordinata) ex (= ab) angelis (= AB + CD) manu

---

[15] quia = syp + AB + CD. — [16] vgl. syp: maledictus [est]. — [17] et factus-est = syp + AB + CD. — [18] vgl. syp: qui suspenditur. — [19] lies: iqō (*aor.*) facta-est, nicht iqōs (fut. II.) facta-erit: entstanden durch einen Hörfehler (nach oriental. Brauch liess der Schreiber sich seinen zu fixierenden Text vorlesen und zog so das s-des folgenden georg. Wortes s-dżuli (lex) auch zu iqo: iqos sdżuli). — [20] vgl. syp: ut reciat. — [21] = syp + CD; AB: fuit. — [22] vgl. syp: est ex pollicitatione. — [23] propter praevaricationem = syp + AB + CD.

mediatoris. 20 Mediator autem unius non est; Deus autem unus est. 21 Nunc igitur (= AB + CD) lex inimica-num est-ne pollicitationibus (AB + CD) (+ illis = CD) Dei? Ne fiat! Quia si-igitur-forte commodata esset lex, praevalens ad-vivificandum, reapse sane ex lege-forte esset iustitia. 22 Sed conclusit liber (= scriptura)[24] omne (+ *ve*) (= omnia) subter peccato, ut pollicitatio illa ex fide Iesu Christi commodaretur credentibus. 23 Prius-[quam] autem perveniret fides subter lege recustoditi fuimus (AB + CD) et conclusi propter alteram fidem [usque] ad-apparendum[25] (= AB + CD). 24. Unde-quoque (= CD) lex illa educator (= paedagogus) nobis facta-est (*verb.* operata-est *pass.*), ut fide (*instr.* = CD) iustificemur. 25 Cum autem pervenit fides (= AB + CD), iam -non subter educatoribus (= paedagogis)[26] sumus. 26 Quia omnes liberi (= filii) Dei estis fide (*instr.*) Christi Iesu (= CD). 27 Quia quanti (= AB + CD) ad<versus> Christum baptizati estis (*verb.* lumen-accepistis), Christum induistis (*verb.* convestivistis). 28 Non est Iudaismus (AB + CD) nec gentilitas (= AB + CD), non est servitus (AB + CD) nec gentilitas (= AB + CD); non est delectus viri (= AB + CD) nec [delectus] mulieris (= AB + CD), quia vos omnes unum estis[27] (= AB + CD) per Christum Iesum (= AB + CD). 29 Si-igitur autem (*om* autem AB) vos Christi estis[28], [qui] Abrahae immo liberi (= filii) estis (= AB + CD) et ex pollicitatione (= promissione) illa (= AB + CD) heredes.

4,1 Hoc autem loquor (= dico) (= AB + CD): Quanto tempore heres ille puer[29] (puer-adhuc AB!) est (= AB + CD), <a->nihilo (= CD; non = AB) ei-in-abundantia est-a servo (= AB + CD; = nihil differt a servo), si-quidem dominus est[30] omnis (= omnium) (= AB + CD). 2 Sed sub procuratoribus (*verb.* aulae-magistris) et villicis est usque ad loc(i) advectum patris sui (= AB + CD). 3 Isto [-modo]-quoque (= sic et) nos, dum (+ *igi*) pueri adhuc fuimus, subter ordinibus (= elementis) huius (= AB + CD) regionis (= mundi) fuimus subiuncti. 4 Ubi (*temp.*) autem pervenit perfectio (= consummatio)[31] temporum, misit Deus Filium suum, genitum (= natum) ex muliere et factus-est[32] ille subter lege (= AB + CD), 5 ut subter lege commorantes (+ illos AB) persalvaret, et ut filiorum-adoptionem recipiamus. 6 Et (AB + CD)[33] quia estis (+ vos AB) liberi (= filii), <extra>-misit (+ AB + CD) Deus Spiritum filii sui in cordibus nostris (= AB + CD), quo (AB + CD) clamamus: Abba, Pater. 7 Abhinc (= AB + CD) iam-non sumus servus, sed filius (*verb.* liber); si-igitur autem filius (*verb.* liber), heres-quoque Dei per Christum (= CD)[34] (per Deum AB). 9 Nunc autem

---

[24] vgl. syp: scriptum. — [25] vgl. syp: [usque] ad-revelandum. — [26] educatoribus (= paedagogis) = syp. — [27] vgl. syp: vos-omnes enim unum estis. — [28] vgl. syp: et si Christi vos [estis]. — [29] puer = syp. — [30] vgl. syp: -est. — [31] = syp šulāmā. — [32] vgl. syp: et fuit (= factus-est). — [33] + et = syp. — [34] vgl. syp: Dei per Iesum Christum

agnovistis Deum (= AB + CD), magis (= plus) adhuc agnovit vos Deus (= AB + CD), quomodo revertimini rursum ad-infirmum illud (= CD; in-infirmum illud AB) et ad-pauperem ordinem (= CD; in-pauperem ordinem AB), quibus (= AB + CD) rursum a-summo (+ *ve*) (AB + CD = denuo) vultis servire? 10 Dies agitis (AB + CD = agitis) et menses, tempora (*om.* et AB + CD) et annos. 11 Timeo ego[35] (= AB + CD) propter vos, ne-forte frustra <per>laboraverim (*aor.*) ad<versus) vos. 12 Estote (*verb.* operamini *imp. pass.* = AB + CD), sicut ego, quia ego fui[36] (= AB + CD) sicut vos. Fratres, precor vos, nihil peccastis-in me (= AB + CD)[37]. 13 Hoc autem novistis (= scitis) (= AB + CD), quia infirmitate carnium (*pl. t.* = carnis) evangelizavi vobis primum (= AB + CD); 14 et tentationem illam (= AB + CD)[38] carnis meae (*pl. t.*) non contempsistis, nec aspernati-estis, sed sicut Angelum Dei excepistis me, sicut Christum Iesum. 15 Quidnam igitur fuit (= CD) beatitudo illa vestra? Quia testificor vobis, quoniam, si-forte possibile fuisset, oculos-forte vestros evellissetis et commodavissetis mihi. 16 Sicut inimicus quidnam factus-sum vobis (= AB + CD)[39], qui (+ *ese*) (= CD) verum loquebar vobis[40]? 17 Invident vobis (*georg. acc.*!) non propter bonum, sed subvertere vos volunt, ut illos imitemini. 18 Bonum autem (*om* AB) est[41] imitari (AB + CD) propter bonum semper, et ne ineundo illo (AB + CD)[42] solum (*om* solum AB) meo ad<versus> vos, 19 liberi (= filioli) mei, propter quos rursum me-dolet (= AB + CD), donec effingatur Christus (= AB + CD) inter vos. 20 Volebam autem ire[42] ad-vos (= AB + CD) nunc et mutare vocem meam, quia admirans-factus sum (= AB + CD) propter (*om* propter AB) vos[43]. 21 Nuntiate-adhuc mihi (= AB + CD), qui (+ *ege*) subter lege vultis esse (= AB + CD), legem non legistis-ne (*verb.* lex non a-vobis-lecta-est-ne? (= AB + CD) 22 Quia scriptum est: Abraham duos filios habuit (*verb.* Abrahae duo filii positi-sunt), unum ex ancilla et unum ex nobili (= libera)[44]. 23 Sed [qui] ex ancilla ille carnaliter genitus (= natus) fuit, [qui] nobilis (= liberae) ille (= CD; AB illius)-ex pollicitatione (= repromissione). 24 Quod (+ *igi*) (= AB + CD) est ut-parabola, quia haec (hoc) sunt duae pollicitationes (= duo testamenta): una illa (= unum illud) [ex-] monte Sina, genita ad-servitutem (= syp + AB + CD), quae est Agar. 25 Quia Agar Sina mons est in-Arabia (= CD), accomodatus autem huic Ierusalēm (= CD), quia servit illa cum liberis (= filiis) eius (= AB + CD). 26 Caelestis (*verb.*

---

[35] vgl syp: timens ego (= timeo). — [36] vgl. syp: quia etiam ego sicut vos fui. — [37] vgl. syp: deliquistis in-me. — [38] vgl. syp: et tentationem [quae] carnis meae. — [39] = syp: fui (= factus-sum) vobis. — [40] vgl. syp: qui praedicavi vobis veritatem. — [41] vgl. syp: bonum est autem. — [42] Verwechslung von εἰμί (esse) mit (ἔρχομαι) ire; also hier keine direkte Übertragung aus dem Syrischen! — [43] vgl. syp: quia mirans sum in vobis. — [44] = syp: nobilis (= libera).

supercaeli) autem illa Ierusalēm (= AB + CD) nobilis (= libera) [44] est, quae est mater nostra omnium (+ omnium = CD). 27 Quia scriptum est : Gaude, sterilis ista (= AB + CD), quae non paris (*verb.* gignis); exalta et vociferare (= CD), quae non dolebas (= CD), quia multi sunt liberi (= filii) [qui] vasti (= deserti), magis quam [eius], cui[-est] maritus. 28 Nos autem, fratres, ex Isaac pollicitationis (= promissionis) liberi (= filii) sumus. 29 Sed sicut (+ *igi*) tunc carnaliter genitus (= natus) spiritualem illum persequebatur, isto (-modo]-quoque (= sic et) nunc. 30 Sed quid loquitur (= dicit) liber (= scriptura)[45] ? Expelle ancillam istam et filium istius : quia non hereditabit liber (= filius) ancillae cum filio nobilis (= liberae), 31 Nos autem (= CD), fratres, non sumus liberi (= filii) (= AB + CD) ancillae, sed [qui-]nobilis (= liberae).

5,1 Libertate (*verb.* nobilitate) illa, qua Christus nos libertate-affecit, firmiter state [46] et ne rursum iugum illud servitutis sustineatis (*verb.* caput-vobis-locetis). 2 Ecce istic ego, Paulus, loquor (= dico) vobis, quoniam (*om* quoniam AB) : Si-igitur circumcidemini, Christus vobis nihil proficiet (= proderit). 3 Rursum autem testor (= CD) omni homini circumciso, quoniam debitor est ille omnem legem facere. 4 Aboliti (= AB + CD) estis ex (= a) Christo, qui (*pl.* + *ege*) lege iustificamini, ex (= a) gratia illa excidistis (verb. excĭsi estis). 5 Quia nos spiritu ex fide spem iustitiae exspectamus. 6 Quia per Christum Iesum nec circumcisio quid praevalens est (= valet), nec incircumcisio (= AB + CD), sed fides ex caritate adiuta (*verb. part. pass. v.* obvenire). 7 Currebatis bene; quis scandalizavit vos veritati (*gen.*) non obtemperare ? 8 Obtemperatio (= persuasio) ista non ex illo est, qui (+ *igi*) apparērefecit (= vocavit : AB + CD) vos. 9 Pusillum fermentium omnem (+ *ve* = totam) farinae-massam fermentat. 10 Ego spero [in] vobis (*dat.*) per Dominum quoniam aliud nihil (= CD) consultabitis : qui (+ *igi*) concitat (= AB + CD) vos, ille baiulabit (= CD)[47] iudicium, quicumque erit. 11 Ego autem, fratres, si quidem circumcisionem praedicabo, cur adhuc-nunc persecutionem-patior (*verb.* persequor *pass.*) ? Num evanuit deceptio (= scandalum) illud crucis ? 12 Fas-fuit (= esset), si-forte recedatis [ab iis], qui (+ *igi*) turbant vos. 13 Quia vos in-libertate [ap]parēre-facti (= in-libertatem vocati) estis, fratres; at solum libertatem istam ne ad-causam carnium (*pl. t.* = carnis), sed propter caritatem illam servite invicem. 14 Quia omnis lex uno verbo consummatur : perdiliges proximum tuum, sicut teipsum (*verb.* caput suum). 15 Si-igitur autem invicem mordebitis et comeditis, videte, ne-forte invicem consumamini. 16 Hoc autem vobis- loquor (= dico) : Spiritu ambulate et

---

[45] liber (= scriptura : syp !). — [46] vgl. syp : state ergo in libertate illa qua Christus liberavit nos. — [47] vgl. syp : perferet.

carnium (= carnis) concupiscentiam ne consummetis. 17 Quia caro (*verb.* carnes) concupiscit propter spiritum et spiritus propter carnem (*verb.* carnes), et haec hostes sunt invicem, ut non, quaecumque vultis, haec (*verb.* hoc) faciatis. 18 Si-igitur spiritu vos-vertetis, non estis subter lege. 19 Manifesta autem sunt opera carnis (*verb.* carnium), quae sunt: fornicationes, adulteria (*verb.* moechalia), immunditiae, [con]taminationes, 20 idolorum-ministeria, veneficia, inimicitiae, contraitiones (= contentiones), invidentiae, cordis-furores, [dis]sidia, turbationes (= dissensiones?), 21 invidiae, homicidia (*verb.* hominis-necationes), dehonestationes, ebrietates, inconvenientiae et [quae] similia his. Quod praevie locutus-sum vobis, sicut prius vobis-dixi, quoniam huiusmodi (= talia) operantes regnationem (= regnum) Dei nón hereditabunt. 22 Fructus autem Spiritūs est: caritas, gaudium, pax, longanimitas, bonitas, benignitas, fides, (AB + CD: 23!) mens-placida, observatio, patientia [48]. 23 (!) Propter huiusmodi non iacet[49] (= exsistit) lex. 24 [Qui] Christi autem illi carnem suam (*pl. t.*) crucifixerunt una-cum passionibus et concupiscentiis. 25 Si-igitur spiritu vivi sumus, spiritu-quoque manebimus. 26 Ne simus (= fiamus) inflati, invicem culpantes, invicem aemulantes (*verb.* aemulatores).

6,1 Fratres, si-igitur aliquis (= quidam) [ap]prehensus-erit homo inquadam culpa, vos, spirituales isti, confirmate istiusmodi (= talem) spiritu illo pacis; cave te(met)ipsum (*verb.* caput tuum), ne-forte tu quoque experiaris (= tenteris). 2 Invicem gravitatem[50] (= onera) baiulate (= portate) et hoc-modo (= ita) consummate (= AB + CD) legem illam Christi. 3 Quia si-igitur (ali)quis cogitabit, quoniam est quiddam (= aliquid)[51] et (= AB + CD) ille non (= nihil: AB + CD) erit, semetipsum decipit. 4 Sed opera sua (= AB + CD) <ex>probet (*imp.*) unusquisque, et tunc semetipsius solum laudem habebit et non (AB: ne) ad<versus> proximum. 5 Quia unusquisque suum onus (= AB) portabit. 6 Communicet (*imp.*) autem ignarus (= AB + CD) ille verbum docentis (= AB + CD) in omni bono (AB + CD). 7 Ne decipiamini, Deus non contemptibilis fit (*verb.* operatur *pass.*: AB + CD). Quia quod[cum]que seminaverit homo: illud-quoque <re>metet. 8 Quia qui seminaverit (= seminabit) in carnibus suis (= in carne sua), per carnes suas <re>metet corruptibilitatem; qui autem seminaverit inspiritu suo (= CD; AB: spiritu), ex spiritu suo (*om.* suo: AB) <re>metet vitam aeternam. 9 Bonum autem opus (= AB + CD) (= bonum operari) ne-forte nos-taedeat, quia in-suo tempore (= CD) <re>metemus, nisi (= CD; AB: et ne forte) segni-fiemus (AB: solvamur). 10 Nunc igitur, dum tempus habemus adhuc, operabimur (= operemur) bonum ad<versus>

---

[48] = syp: patientia (= abstinentia!). — [49] vgl. syp: posita-est. — [50] vgl. syp: onus. — [51] vgl. syp: quia exsistit aliquid.

omnes, magis (*verb.* maiore-modo : CD) autem ad<versus> domesticos illos fidei. 11 Nunc videte, quant(is) litteris (*verb.* libris, signis = AB + CD) <trans>scribo vobis manibus meis (manu mea)[52]. 12 Qui (+ *igi*) volunt in-facie (*verb.* ore)-placere carne, illi cogunt vos circumcidi, at solum ut crucem Christi non <intro> sequantur. 13 Quia nec adhuc a-se illi circumcisi legem observant, sed volunt vos circumcidi, ut carnibus illis vestris (= *pl. t.*) glorientur. 14 Mihi autem ne fiat gloriatio, at (= nisi) cruce Domini nostri Iesu Christi, propter quem mundus (*verb.* regio) mihi (*verb.* ad-me) crucifixus-est et ego regioni (= mundo). 15 Quia per Christum Iesum nec circumcisio quid valet (*verb.* praevalens est) nec incircumcisio, sed nova creatura (*verb.* novum creatum = AB + CD). 16 Et quanti super hunc ordinem (= hanc regulam) manent, pax super illos et misericordia super Israel Dei (= AB)[53]. 17 Abhinc molestiam (= AB + CD) ne-quis occurrere-faciat mihi; quia aculeos (= CD) illos Domini Iesu in carnibus meis (*pl. t.*) porto (*verb.* (aculei) ... a-me baiulantur (= AB + CD). 18 Gratia Domini nostri Iesu Christi cum spiritu vestro, fratres. Amen.

Ad Ephesios Epistola Sancti Apostoli Pauli

1,1 Paulus, Apostolus Iesu Christi (= AB) voluntate Dei, sanctis istis, qui sunt in Epheso (= AB + CD) et fidelibus per Christum Iesum (AB : ad-<versus> Christum Iesum). 2 Gratia vobis et pax per Deum Patrem nostrum et Dominum Iesum Christum. 3 Benedictus est[1] (= AB + CD) Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi, qui benedixit nos omni benedictione spirituali in caelis[2] per Christum. 4 Sicut (+ *igi*) selegit nos per illum (AB : in illo) anterius regionis creationis (= ante mundi creationem), ut essemus nos sancti et integri coram eo cum-caritate. 5 Praevie destinavit nos ad-filiorum-adoptionem per Iesum Christum ad<versus> illum secundum beneplacitum voluntatis eius 6 ad-laudationem gloriae gratiae eius, qua <re>gratificavit nos per dilectum illum, 7 per quem habemus nos per-salvationem sanguine eius et (+ et = CD) remissionem peccatorum nostrorum secundum divitias (*verb.* magnificentiam) gratiae eius, 8 quae (+ *igi*)[3] transabundavit ad<versus> nos omni sapientia et prudentia. 9 Scire-fecit nos mysterium illud voluntatis eius secundum beneplacitum eius, quod (+ *igi*) antehac definivit in illo 10 ad-[ad]ministrationem repletionis illius temporis, sub caput-redigere omne (+ *ve*) (= omnia) per Christum, quid

---

[52] manibus meis = syp. — [53] vgl. syp: et misericordia (*pl. t.*) et super Israel Dei (= CD). — [54] vgl. syp : laborem (= molestiam).

[1] + est = syp. — [2] vgl. syp : in caelo. — [3] vgl. syp : illa quae.

(+ *igi*) (= quod) est in caelis et super terram. 11 Ad<versus> illum, in quo-quoque ordinati-sumus et praevie destinati-sumus ante (*adv.*) proposito (*verb.* consideratione) Dei (= AB + CD), qui (+ *igi*) omne (+ *ve*) (= omnia) confecit secundum consultationem eius (= suam). 12 Ut simus nos[4] ad-laudationem gloriae eius, qui (+ *ese*) praevie sperantes fuimus (AB + CD = speravimus) in-Christo, 13 per quem et vos-quoque audivistis verbum illud veritatis, Evangelium illud vitae (= salutis)[5] vestrae, quod-quoque (+ *igi*) credidistis et <ob>signati-estis spiritu illo sancto pollicitationis, 14 qui (+ *igi*) est pignus habitationis (AB + CD = hereditatis) nostrae ad-<per>redemptionem subsidii nostri, ad-laudationem gloriae eius. 15. Propter hoc ego-quoque audivi (AB + CD) vestram istam fidem per (AB + CD) Dominum Iesum et caritatem illam, quam habetis ad-<versus> omnes sanctos. 16. Non cesso gratiarum-actione (AB + CD : = gratias-agere) propter vos, memor[ia]m vestram (= CD) facio in orationibus meis, 17 ut Deus Domini nostri Iesu Christi, pater gloriae, commodet (AB + CD = det) vobis spiritum sapientiae et manifestationis (= revelationis) ad-agnoscendum eius (= agnoscere eum). 18 Et illuminabit oculos cordis vestri, ut noveritis[6] vos, quid (+ *igi*) est[7] spes vocationis (*verb.* citationis) eius et quid (+ *igi*) est magnificentia (= sunt divitiae) gloriae habitationis (= hereditatis) eius inter sanctos, 19 et quid (+ *igi*) est[8] magnificentia (= magnitudo!) virtutis eius [ad]versus nos credentes secundum subsidium (AB + CD) firmitatis virtutis eius, 20 quam operatus-est apud Christum (*verb.* cum Christo), quia suscitavit illum a-mortuis et sedere-fecit a-dextera eius (= sua) in <super>caelis, 21 superius magis [quam] (= AB+CD : super) omnes principatus[9] (*verb. abl. comparationis*) et potestates et potentias[9] et dominationes[9] et omne (+ *ve*) nomen, quod nominatum est non solum tamen in-hac regione (= in hoc saeculo), sed in altera-quoque illa (= in altero (futuro)-quoque illo); 22 et omne (+ *ve* = omnia) subdidit subter pedibus eius et illum commodavit ut-principationem <in>super omnem Ecclesiam, 23 quae (+ *igi*) est corpus eius, repletio (= plenitudo) illa (AB + CD) (= eius?), qui omne (+ *ve*) (= omnia) in omni implevit.

2,1 Et vos-quoque, qui (+ *ege*) mortui fuistis[10] culpis et peccatis vestris, in quibus aliquando ambulabatis similiter temporibus illis (= secundum tempora illa) huius regionis (= mundi), secundum principem illum potestatis aëris, spiritūs, qui (+ *igi*) nunc operatur inter progenies illas inoboedientiae, 3 in-quibus et nos-quoque omnes nos-vertebamus in concupiscentiis carnis nostrae (*verb.* carnium nostrarum), faciebamus[11] voluntatem carnis

---

[4] ut simus nos = syp. — [5] vitae = syp. — [6] vgl. syp : ut cognoscatis. — [7] quid est = syp. — [8] est = syp. — [9] Plural = syp. — [10] qui mortui fuistis = syp. — [11] vgl. syp : et faciebamus.

(*verb.* carnium) et cogitationum et fuimus cum-natura (= naturā) liberi (= filii) irae, sicut (+ *igi*) alii (= ceteri). 4 Deus autem, qui dives est misericordiā, multā caritate eius (= sua), qua (+ *igi*) perdilexit nos, 5 et quia fuimus nos mortui offensionibus (*instr.*), cum Christo nos-revivificavit, — gratiā estis vos persalvati, — 6 et nos-conresuscitavit et nos-condeposuit in <super>caelis per Christum Iesum, 7 ut ostenderet in-temporibus illis venientibus transabundantem illam magnificentiam (= transabundantes illas divitias) gratiae eius (= suae) cum-bonitate super nos per Christum Iesum. 8 Quia gratiā estis persalvati per fidem, et hoc non ex vobis, sed Dei donum est[12] : 9 non ex operibus, ut nemo (= ne quis) glorietur. 10 Quia eius factura (*verb.* confecti) sumus et (= AB + CD) creati per (AB + CD) Christum Iesum propter opera bona, propter quae praevie praeparavit Deus, ut in illis ambulemus. 11 Propter hoc recordamini (*imp.*), quia vos, aliquando Gentiles (= Gentes) (+ *ege* = isti) carnibus (= in carne), quibus dictum-est (= qui dicti estis) incircumcisi <foras->de (= ab) illa, cui (+ *igi*) dictum-est circumcisio [in] carne illa (*instr.*) cum-manu facta, 12 quia fuistis in-illo tempore sine (*verb.* excepto *c. abl.*) Christo, alieni-facti ex urbanitate illa Israel et alieni ex (= a) legibus (= testamentis) illis, spem non habebatis [13], et athei (= sine Deo) fuistis in regione (= mundo). 13 Nunc autem per Christum Iesum vos, qui (+ *ege*) longe fuisti[14], facti-estis (*verb.* operati-estis *pass.*) propinqui sanguine illo Christi. 14 Quia ille ipse est pax nostra, qui confecit ambo (= utraque) in-unum (= AB + CD) et medium murum saepis illius solvit, [15 !][15] inimicitias (*sg.*) illas carne sua (*pl. t.*), (15) legem illam mandatorum illorum praeceptis abolevit [16], ut ambos illos crearet (= conderet) in illo ad-unum novum hominem ad-faciendam pacem (= facere pacem) 16 et [in]strueret ambos illos uno illo corpore (*verb.* illis carnibus = AB + CD) Deo per crucem, occidit (= interfecit) inimicitias illas (*sg.* = AB + CD) super illum (AB + CD : in illo). 17 Et venit[17] et evangelizavit pacem vobis, longinquis et propinquis (= CD)[18]. Quia per illum habemus propinquationem (= accessum) illam invicem (= AB + CD) uno Spiritu ad <versus> Patrem. 19 Abhinc igitur iam-non estis alieni et peregrini, sed[19] (*om* estis = CD) concives sanctorum et domestici Dei, 20 exaedificati super fundamentum Apostolorum et Prophetarum, cuius caput angulorum eorum (= AB + CD) est a-se (= ipse : *om* AB + CD) Christus Iesus, 21 quo (= CD; in-quo AB) omne aedificatum, coagmentatum, crescit ad-templum sanctum per Dominum, 22 super quem vos-quoque conexaedificati estis ad-habitaculum (*verb.* hereditatem) Dei Spiritu.

---

[12] vgl. syp : sed donum est Dei. — [13] vgl. syp : et sine spe fuistis. — [14] vgl. syp : qui olim longinqui fuistis. — [15] abweichende Verszählung; hier schon V. 15 = syp. — [16] abolevit = syp. — [17] et venit = syp. — [18] longinquis et propinquis = syp. — [19] *om* estis = syp.

3,1 Propter hoc ego, Paulus, ligatus Christi Iesu propter vos Gentiles (= Gentes). 2 Si-igitur audistis officium (*verb.* curationem) illud gratiae Dei, quae commodata est mihi ad<versus> vos, 3 quia manifestatione (= revelatione) scire-factum-est mihi mysterium illud, sicut (+ *igi*) anterius <trans>scripsi vobis in-brevi (*verb.* in-pusillo) (+ *ve* : particula gravitatis), 4 quo praevalentes-estis, cum legeretis, agnoscere prudentiam (*verb.* animadversionem) illam meam mysterio illo Christi, 5 quod generationi alii (= AB + CD) non manifestatum-est filiis hominum, quomodo (+ *ese*) nunc manifestatum-est sanctis eius Apostolis et Prophetis Spiritu Sancto (= AB + CD), 6 ut sint Gentiles (= Gentes) coheredes et concorporales et comparticipes pollicitationis (= promissionis) illius per Iesum Christum (AB : Christum Iesum; CD : Christum Deum) cum-Evangelio illo, 7 cuius factus-sum (*verb.* operatus-sum *pass.*) ego minister secundum donum illud gratiae Dei, commodatae mihi secundum subsidium potentiae eius. 8 Mihi, iuniori (= minimo) huic omnium sanctorum, commodata-est gratia haec inter Gentiles (= Gentes) evangelizare inexanimabiles (= investigabiles) illas divitias (*sg.*) Christi, 9 et illuminare omnes, quid (+ *igi*) (= quae) est compositio illa (= CD) mysterii[20] illius absconditi a saeculis cum Deo (= AB + CD), qui omne (+ *ve*) (= omnia) creavit per Iesum Christum[21], 10 ut scire-faciat (= innotescat) nunc principationibus illis et potestatibus [quae] <super>caeli (= caelestibus) ex (= ab) Ecclesia multiformis illa sapientia Dei, 11 secundum promptitudinem (AB + CD = praefinitionem) saeculorum, quam (+ *igi*) operatus-est (= fecit) per Christum Iesum Dominum nostrum, 12 quo (= in quo) habemus nos permanifestationem et accessum (*verb.* ventionem) cum-spe fide eius. 13 Propter hoc peto, ut non (= ne) taedeat-vos in tribulationibus meis propter vos, quae (+ *igi*) est gloria vobis (AB + CD). 14 Propter hunc ordinem (= CD) inflecto genua mea ad<versus> Patrem (*om* Domini nostri Iesu Christi (= AB + CD !), 15 ex quo omnes generationes (AB + CD) in caelis et super terram nominatae (*verb.* nomine-locatae) sunt, 16 ut commodet vobis secundum divitias (*sg.*) gloriae eius (= suae) potentiã perfirmari (confirmari) per Spiritum eius in-interiorem hominem (*dat.*), 17 <per>habitare Christum fide in cordibus vestris, [18][22] caritate confirmati et fundati, (18) ut praevaleatis (= possitis) protinus-venire (= AB + CD) cum omnibus sanctis, quid (+ *igi*) (= quae) est (= sit) latitudo et longitudo, altitudo et profunditas, 19 agnoscere exuberantem illam cognitionis (= scientiae) caritatem Christi, ut impleamini vos omni plenitudine Dei. 20 Qui (+ *igi*) autem praevalens est (= potest) magis [quam] omne facere amplius [quam] quod[cumque]

---

[20] mysterii = syp. — [21] + per Iesum Christum = syh. — [22] abweichende Verszählung; hier schon V. 18, statt 4 Worte weiter = AB + CD gegen syp.

petimus sive agnoscimus secundum potentiam subsidii inter nos, 21 ei gloria in Ecclesia per Christum Iesum ad<versus> omnes generationes saeculorum [usque] ad aeternitatem (= AB + CD). Amen.

4,1 Oro vos ego, ligatus hic (vos...hic = AB + CD) per Dominum, ut digne ambuletis vocatione (*gen.*) illā, qua vocati (*verb.* apparere-facti) estis, 2 omni humilitate et mansuetudine et[23] (= CD) longanimitate, sustinete[24] invicem caritate, 3 festinate[25] conservare (= observare) unitatem illam Spiritus vinculo illo pacis. 4 Una caro (= unum corpus) et unus Spiritus, sicut (+ *igi*) vocati-estis (*verb.* apparere-facti-estis) una illa spe vocationis vestrae; 5 unus est (AB + CD)[26] Dominus, una fides, unus baptismus (*verb.* luminis [ac]ceptio). 6 Unus est (AB + CD) Deus et Pater omnium, qui super omnes est et per omnia et inter nos omnes. 7 Singulo autem unicuique nostro (= nostrum) commodata est gratia secundum modulum (= mensuram) doni Christi. 8 Propter quod loquitur (= dicit): Ascendit (*aor.*)[27] in excelsum, in-captivitatem-redegit captivum (AB + CD) et tradidit illum ut-donum (AB + CD) hominibus. 9 Ascensus autem ille (AB + CD) quid-nam est nisi hic (hoc), quia de<orsum>gressus-est ille primum in-inferna terrae? 10 Qui degressus-est, idem est, qui exaltatus-est super omnes caelos, ut impleret omnia. 11 Et ille commodavit quosdam Apostolos, quosdam Prophetas, quosdam evangelizantes, quosdam pastores et magistros 12 ad-perfirmationem sanctorum, ad-opus ministerii, ad-exaedificationem corporis Christi, 13 donec [per]veniamus (+ nos AB) omnes in-unitatem fidei et incognitionem filii Dei ad-virum perfectum, ad-modulum (= mensuram) plenitudinis illius Christi; 14 ut iam-non simus pueri teneri, undis-excitati et passim-rapti in-omni illo vento magisterii perfidiā hominum et dolositate ad<versus> machinationem illam decept[at]ionis. 15 Sed veri simus (AB + CD)[28] super caritatem et accrescere-faciamus ad<versus)> eum in-omni, qui est caput eius (AB + CD) Christus, 16 ex quo omne corpus coagmentatum et [per]firmatum est (AB + CD) omni accessu (= artu) munificentiae secundum subsidium moduli (= mensurae) singuli (= uniuscuiusque) membri[29]; incrementum illud corporis facite[30] (AB + CD) ad-exaedificationem capitis vestri cum-caritate. 17 Hoc igitur loquor (= dico) et testor (= testificor) per Dominum, ut ne-iam-forte (= iam-non) ambuletis, sicut alii illi Gentiles (= Gentes) ambulant vanitate mentis (*verb.* cogitationis) eorum, 18 obtenebrati corde (cordibus), alieni-facti (*verb.* operati *pass.*) ex (= a) vita Dei ignorantiā illā, quae est cum illis (AB + CD) caecitate cordis eorum. 19 Qui <se->reiecerunt semetipsos (*verb.* capita eorum)

---

[23] et = syp. — [24] vgl. syp: et sitis (= *imp.*) sustinentes. — [25] vgl. syp: et sitis (= *imp.*) diligenter agentes. — [26] vgl. syp: unus est enim. — [27] ascendit = syp. — [28] vgl. syp: sed simus veri. — [29] membıi = syp. — [30] Verlesung (Verhoren!) von ποιεῖται in ποιεῖτε!)

et [se-]tradiderunt [con]taminationi ad-opus (= operationem) immunditiae omnis in-avaritia (*dat.* = AB !). 20 Vos autem non isto-modo (= sic) didicistis Christum. 21 Si-igitur audistis illum et ad<versus> eum docti-estis, sicut (+ *igi*) est veritas cum (AB + CD) Iesu. 22 Seiungite (AB + CD) ex vobis (AB + CD)[31] secundum primam illam ambulationem vestram veterem illum hominem, depravatum secundum concupiscentiam (*verb.* cordis-dictionem) vestram illam deceptionis, 23 et renovamini (*imp.*) vos spiritu illo mentis (*verb.* cogitationis) vestrae 24 et induite (*verb.* vos-convestite) novum illum hominem, per Deum creatum, iustitiā et sanctitate veritatis. 25 Propter hoc[32] seiungite mendacium (*verb.* mendaciloquentiam), loquimini (= dicite) veritatem unusquisque cum proximo suo, quia sumus invicem membra. 26 Irascimini (*imp.* : *verb.* <corde->furite) et ne peccetis : sol ne [oc]cidat in-iracundia vestra. 27 Neque detis locum daemoni. 28 Fur ille (AB + CD) ne-iam furtum-faciat, sed magis (= plus) -adhuc laboret (*imp.*) et operetur (*imp.*) bonum suis manibus, ut habeat ad-tradendum [ei] cui (+ *igi*) necesse-erit. 29 Omne verbum turpe ex ore vestro ne prodeat, sed quod[cumque] erit bonum ad-exaedificationem fidei propter usuale (= necessarium), ut tradat (= det) gratiam auditoribus illis. 30 Et ne contristetis Spiritum sanctum Dei, quocumque (+ *igi*) (CD) <ob>signati-estis ad-diem per-salvationis. 31 Omnis amaritudo et ira et cordis-furor et clamor et blas-phemia deleatur (*imp.*) inter vos (= CD) una-cum omni improbitate. 32 Estote invicem suaves[33] (= benigni), misericordes, gratificantes vobismet-ipsis (= AB + CD), sicut (+ *igi*) Deus per Christum <re>gratificatus-est nobis[34] (= AB + CD).

5,1 Estote igitur imitatores Dei, sicut liberi (= filii) dilecti, 2 et ambulate cum-caritate, sicut (+ *igi*) Christus perdilexit nos et tradidit semetipsum propter nos ut-sacrificium et ut-hostiam Dei (AB + CD) ad-spiritum (= halitum) ut-aromam (AB + CD). 3 Fornicatio autem et omnis immunditia vel avaritia neque-adhuc nominetur inter vos, sicut decet sanctos, 4 et dispicibilitas et stultiloquium vel scurrilitas, quae non fas-est, sed magis gratiarum-actio. 5 Et (= CD) hoc-forte (AB + CD) scitote, quia omnis fornicator et immundus et avarus (et...et...et = AB + CD), quod est idolorum-minister, non habet hereditatem (*verb.* habitationem) in-regno (*verb.* in-regnatione) Christi et Dei. 6 Neque quis decipiat vos vanis verbis, quia propter hoc pervenit ira Dei super progenies (*pl.* = filios : AB + CD) illas (= illos) inoboedientiae. 7 Ne-igitur fiatis (*verb.* operemini *pass.*) similes (AB + CD) eis. 8 Quia fuistis aliquando tenebrae, nunc autem lumen estis[35] per (AB + CD) Dominum; sicut liberi (= filii) luminis ambulate, 9 quia fructus spiritūs

[31] ex vobis = syp. — [32] propter hoc = syp. — [33] suaves = syp. — [34] nobis = syp. — [35] + estis (*verb.* vos) = syp.

(CD)[36] omni bono (AB + CD) et iustitiā et veritate. 10 Exprobate, quid (+ *igi*) est (= sit) gratum Domini (AB + CD : = Domino), 11 et ne <con>-communicetis operibus illis infructuosis tenebrarum (*sg.*), sed magis-adhuc convincite-quoque (= CD). 12 Quia, quod[cumque] occulte fit (*verb.* operatur *pass.*) per illos, despicibile est loqui-quoque. 13 Omne (+ *ve*) (= omnia) autem convictum ex (= a) lumine manifestatur (= manifestantur), quia omne (+ *ve*) permanifestatum lumen est. 14 Propter quod loquitur (= dicit) : Expergiscere (*imp.*), qui (+ *ege*) dormis, et surge a-mortuis, et illuminabit te Christus. 15 Cavete igitur, quomodo-an percaute ambulatis (= ambuletis), ne (AB + CD) (= non) sicut stulti, sed sicut sapientes. 16 Experimini (AB + CD) (*imp.*) tempora, quia dies mali sunt. 17 Propter hoc ne fiamini stulti, sed animadvertite (*verb.* animum-attentum-facite), quid (+ *igi*) (AB + CD) est[37] voluntas Dei. 18 Et ne inebriemini vino, in-quo (*instr.* = AB + CD) est contaminatio (AB + CD) (= immunditia), sed implemini (*imp.*) spiritu, 19 loquimini (*imp.*)[38] vobismetipsis psalmis et hymnis et elogiis (= laudationibus) spiritualibus, cantate[39] et laudate (= psallite) in-cordibus (*instr.*) vestris Domino, 20 gratias-agite omnino (+ *ve*) propter omnia in-nomine (*instr.*) Domini nostri Iesu Christi Deo et Patri. 21 Subditi-estote (*imp.*) in-timore (*instr.*) Christi. 22 Mulieres suis maritis subditae-estote (*imp.*), sicut Domino. 23 Quia maritus est caput uxoris, sicut Christus caput est ecclesiae, et ille ipse est vivificator (= salvator)[40] corporis; 24 sed sicut Ecclesia subdita est Christo, isto[-modo]-quoque (= sic et) uxores suis viris in-omnibus. 25 Maritis carae-sint (*imp.*) uxores suae (AB + CD = mariti diligant uxores suas), sicut Christus perdilexit (= amavit) Ecclesiam et semetipsum tradidit propter illam, 26 ut illam sanctam-faceret (= sanctificaret), emundavit lavatorio illo aquae et verbo, 27 ut praestaret ipse sibimetipsi ut-glorificatam (*term.*) Ecclesiam (*acc.*), ut non haberet sordiditatem nec [quid] rugae (*gen.*), nec aliud quid huiusmodi, sed ut sit sancta et integra. 28 Hoc-modo (= ita) fas-est maritis (= debent mariti) uxorum suarum caritas (= uxores suas diligere), sicut carnes suas (= corpora sua), quia cui cara-est uxor sua (= qui diligit uxorem suam), semetipsum amat (verb. caput suum ei-carum-est). 29 Quia nemo unquam (*verb.* ubi = CD) semetipsum (*verb.* caput suum) odit (*iterativus* !), sed nutrit et fovet se (*verb.* [caput] illud), sicut Christus Ecclesiam, 30 quia membra sumus corporis eius, ex carnibus (AB + CD) eius et ex ossibus eius. 31 Propter hoc relinquet homo patrem suum et matrem suam et adhaerebit uxori suae et erunt ambo illi una caro[41]. 32 Mysterium hoc magnum est; ego autem loquor (= dico) propter Christum et Ecclesiam. 33 At (= verum-

[36] spiritus = syh. — [37] vgl. syp : quae est. — [38] vgl. syp : et loquimini. — [39] vgl. syp : sitis psallentes. — [40] vivificator = syp. — [41] una caro = syp.

tamen) vos-quoque (= et vos) unusquisque suam uxorem isto-modo (= sic) perdiligite (= AB + CD), sicut semetipsum; uxori autem illi [dico] (= AB + CD), ut timeat maritum.

6,1 Liberi obtemperantes este (= obtemperate) parentibus vestris per Dominum, qui hoc est ius (iustum). 2 Honorem-da (= honora) patri tuo et matri tuae, quod (+ *ege*) est mandatum primum in pollicitatione, 3 ut bene fiat tibi et sis longaevus super terram. 4 Et patres, ne suscenserefaciatis liberos vestros, sed enutrite (= educate) illos doctrinā et magisterio Domini. 5 Servi, oboedite carnalibus dominis vestris cum-timore et cum-tremore, simplicitate (*instr.*) cordis vestri, sicut Christo, 6 ne (= non : AB + CD) coram oculis cum-oculis servire sicut hominum-adulatores, sed, sicut servi Christi, facite (AB + CD) voluntatem Dei cordate (= sincere); 7 prudenter servite (AB + CD)[42] sicut Domino, et non hominibus; 8 scite (scitote), quia quod[cum]que quis operabitur unusquisque bonum, illud-quoque recipiet per Dominum, sive servus sive nobilis (AB + CD). 9 Et domini isti (*ege*), isto-eodem-modo (AB + CD) facite[43] ad<versus> illos, veniam-praebete[44] irae (AB + CD), scite (AB + CD) (= scitote), quia vester et eorum (= CD) Dominus in caelis est, et oculorum -[ac]ceptio non est cum illo. 10 Abhinc, fratres mei (+ CD)[45] confortamini (*imp.*) per Dominum et firmitate virtutis eius. 11 Convestite-vos (= induite-vos) armaturam illam Dei, ut praevaleatis (= possitis) vos obsistere machinationibus illis daemonis. 12 Quia non est bellum nostrum (AB + CD) ad<versus> sanguines et carnes, sed ad<versus> principationes et potestates, ad<versus> mundum (*verb.* regionis-)prehendentes harum tenebrarum (*sg.*) momentanearum (*sg.*), ad<versus> spiritūs improbitatis, qui sunt (AB + CD) subter caelo. 13 Propter hoc tollite omnino-armaturam illam Dei, ut praevaleatis (= possitis) obsistere in die illa mala, et in-omni (+ *ve*) (= in omnibus) operemini, ut stetis (AB + CD). 14 Firmiter igitur state, succingite[46] lumbos vestros veritate et convestite (= induite)[47] catenam illam iustitiae. 15 Et <vobis->-imponite pedibus vestris praeparationem Evangelii[48] <illius> pacis. 16 In omni tollite[49] scutum illud fidei, quo praevaletis (= potestis) omnia illa tela mali (*gen.*)[50] ardentia exstinguere; 17 et galeam illam vitae (AB + CD)[51] vobis-[super]ponite et gladium illum spiritūs, qui (= quod) est verbum Dei. 18 Omni oratione (omnibus orationibus)[52] et cum-precatione (cum-precationibus) orate in-omni tempore spiritū eodem-modo propter hoc vigilate[53]

---

[42] vgl. syp : et servite ex corde. — [43] vgl. syp : sitis facientes. — [44] vgl. syp : sitis dimittentes eis delictum. — [45] fratris mei = syp. — [46] vgl. syp : et accingite. — [47] vgl. syp : et induite. — [48] vgl. syp : et calceate in pedibus vestris praeparationem Evangelii. — [49] = syp : capite. — [50] mali = syp. — [51] gegen syp : salutis ! — [52] vgl. syp : in omnibus orationibus. — [53] vgl. syp: estote vigilantes.

omni cautione et precatione propter omnes sanctos 19 et propter me-quoque[54], ut commodetur mihi verbum in-aperitione oris mei permanifeste ad-scire-faciendum (= scire-facere) mysterium illud Evangelii, 20 propter quod (+ *ese*) legatione-fungor una-cum catena (catenis), ut in eo permanifester, quomodo (+ *igi*) dignum-est[55] mihi loqui. 21 Vos-quoque autem ut sciatis propter me, quid (+ *igi*) operor (= faciam), omne (+ *ve*) (= omnia) scire-faciet Tychicus, dilectus frater et fidelis minister per Dominum, 22 quem (+ *igi*) transmisi ad-vos propter hoc instar, ut sciatis propter nos et consoletur corda vestra. 23 Pax fratribus et caritas una-cum fide per Deum Patrem et Dominum nostrum Iesum Christum. 24 Gratia cum omnibus amatoribus (*verb.* diligentibus) Domini nostri Iesu Christi cum-incorruptibilitate. Amen.

[54] vgl. syp : etiam super (pro) me. — [55] vgl. syp : decet. — [56] + Amen = syp.

Islamisches Erbrecht in christlich-syrischer Überlieferung

von

Hubert Kaufhold

In der umfangreichen syrischen Rechtsliteratur finden sich auch Texte, die rein islamisches Erbrecht (und einige andere juristische Vorschriften islamischer Herkunft) enthalten. Nachdem ich sie 1971 aufgrund von drei Handschriften herausgegeben hatte[1], wurde durch das Werk von A. Vööbus uber »Syrische Kanonessammlungen«[2] ein weiterer Textzeuge bekannt. Es handelt sich dabei um eine Handschrift, die in der Bibliothek des Syrisch-orthodoxen Patriarchats in Damaskus als Nr. 8/11 aufbewahrt wird.[3] Durch das freundliche Entgegenkommen des Patriarchen, Seiner Heiligkeit Mar Ignatius Jakob III., konnte ich sie dort benutzen. Im folgenden sollen einige Ergänzungen zu meiner Edition nachgetragen werden.

Die Handschrift Dam. Patr. 8/11 stammt aus dem Jahre 1204 n. Chr. und stellt die wohl wichtigste westsyrische Sammlung juristischen Materials dar. Wegen der naheren Einzelheiten kann auf die Beschreibung von Vööbus verwiesen werden[4]. Der uns hier interessierende Text findet sich auf S. 305 bis 323[5]. Er deckt sich weitestgehend mit der Version der Handschrift Brit. Mus. Add. 18,295, fol. 141r-147r (Sigle B in meiner Ausgabe[6]), fügt am Schluß jedoch auch einige Vorschriften hinzu, die nur in den beiden

---

[1] Syrische Texte zum islamischen Recht. Das dem nestorianischen Katholikos Johannes V bar Abgārē zugeschriebene Rechtsbuch, Munchen 1971 (= Abhandlungen der Bayer. Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Neue Folge, Heft 74).

[2] Bd. I: Westsyrische Originalurkunden, 1, Louvain 1970 (= CSCO 307 und 317).

[3] Nach den Angaben von Vööbus (Discovery of Very Important Manuscript Sources for the Syro Roman Lawbook, Stockholm 1971 — vgl. meine Besprechung in diesem Band —, S 25) enthalt auch die Hs. Nr 316 (und 323?) der Syrisch orthodoxen Kirche in Mardin, die weitgehend mit Dam. Patr. 8/11 ubereinstimmt, u. a. »legislative records of Syrian, Byzantine and Islamic origin«. Mit letzterem kann eigentlich nur unser Text gemeint sein. Leider war mir diese Hs. nicht zugänglich.

[4] Syrische Kanonessammlungen aaO, insbesondere S. 458-464.

[5] Die Hs. ist dreifach paginiert. Neben der Seitenzählung (sicher neuesten Datums) findet sich eine Blattzählung mit arabischen Buchstaben (= fol. 144r-153r) sowie eine mit europäischen Ziffern (= fol. 141r-150r). Die Angabe von Voobus (aaO 463, 497) »Fol. 153a-162a« durfte auf eigener Zählung beruhen.

[6] Zu den benutzten Hss. siehe S. 35ff. meiner Ausgabe. Die Hs. Dam. Patr. stimmt im ubrigen Inhalt durchaus nicht mit der des Britischen Museums uberein.

anderen Versionen (Siglen C und D) enthalten sind, sowie zwei kurze, bisher unbekannte Abschnitte[7].

I.

Die Hs. Dam. Patr. 8/11 beginnt wie die Hs. B erst mit § 51 (nach der Zählung in meiner Ausgabe), also dem zweiten der beiden parallelen Erbrechtstexte[8]. Beide Hss. stimmen bis zum Ende von B (d.h. § 163) erstaunlich genau überein. Fast alle Lücken (vgl. etwa die Tabelle auf S. 225f. meiner Ausgabe) und falschen Lesarten, die uns in B begegnen, finden wir auch in Dam. Patr. 8/11. Nur an zwei Stellen bietet letztere einen vollständigeren Text (der umgekehrte Fall kommt nicht vor) :

1) Der in B fehlende § 59 lautet in Dam. Patr. (S. 306 der Hs.)[9] :

ܝܪܬܘܬܐ ܕܒܪܬ ܒܪܐ ܥܡ ܒܪܬܐ. ܠܒܪܬܐ ܦܠܓܐ. ܘܠܒܪܬ ܒܪܐ
ܐܢ ܚܕܐ ܗܝ ܘܐܢ ܣܓ̈ܝܐܢ ܫܪܟܐ ܕܝܪܬܘܬܐ ܀

»Die Erbschaft der Sohnestochter neben einer Tochter. Die Tochter bekommt die Hälfte und die Sohnestochter — eine oder auch mehrere — bekommt den Rest der Erbschaft«.

2) In § 88 c,d ist die Lücke in B wie folgt zu ergänzen (S. 309) :

ܘܐܢ ܗܘ̈ܝ ܬܪ̈ܬܝܢ ܐܚ̈ܘܬܐ :] ܠܣܒܐ ܬܘܠܬܐ. ܘܫܪܟܐ ܠܗܝܢ.
ܘܐܚܪ̈ܢܐ ܬܘܒ ܐܡܪܝܢ : [ܕܦܠܓܐ ܠܣܒܐ ...

»Wenn es zwei Schwestern sind,] bekommt der Großvater ein Drittel und sie den Rest.
Andere sagen noch, [daß der Großvater die Hälfte bekommt ...«

Die sonstigen Abweichungen sind so geringfügig, daß es sich nicht lohnt, sie hier im einzelnen anzugeben. Es handelt sich überwiegend um orthographische Varianten und um Unterschiede bei den zahlreichen Abkürzungen im Text (d.h. teilweise werden Wörter, die in einer Hs. abgekürzt sind, in der anderen ausgeschrieben, und umgekehrt). Von den wenigen übrigen, unbedeutenden Abweichungen in Dam. Patr. kann keine als eine eindeutig bessere Lesart bezeichnet werden. Zu erwähnen wäre allenfalls, daß dort der Titel — wohl richtiger — lautet : »Grundlage der Berechnung der Erbschaften ...« (statt : der Erbschaft).

---

[7] Zu erwähnen wäre noch, daß auf S. 305 am Rand eine sicher nachträgliche, ungefähre Übersetzung des Titels in Karschuni steht und die Ränder der folgenden Seiten kurze Vermerke über den Inhalt in arabischer Sprache und Schrift enthalten.

[8] Zum Aufbau des Textes (bzw. der Texte) vgl. meine Ausgabe S. 35-41, 91ff.

[9] Die Punktierung der Hs. wird bei den folgenden syrischen Texten stark vereinfacht wiedergegeben.

II.

In den Versionen B und Dam. Patr. folgen auf § 155 gleich die beiden §§ 162 und 163 (immer nach der Zählung meiner Ausgabe; Dam. Patr. hat ebensowenig wie B und D eine Paragraphenzählung). In Dam. Patr. schließen sich dann — wie bereits gesagt — einige Paragraphen an (und zwar ohne daß vorher wie in B und C ein Schlußvermerk steht), die sich auch in C und D finden. Ihre Reihenfolge weicht jedoch von der dieser beiden anderen Versionen stark ab. Auf § 163 folgen in Dam. Patr. nacheinander die §§ 169, 156, 157b, 157a, 158, 49 (!), 159, 161, 160, 170 und 164-168. Wahrscheinlich ist die Anordnung in der Version B die ursprünglichste. Die dort den Schluß bildenden §§ 155, 162 und 163 gehören nämlich vom Thema her zusammen und schließen sich an den sehr regelmäßig aufgebauten Abschnitt mit den verschiedenen Erbfällen (§§ 89-154) an. Die §§ 49, 156-161 und 164-170 sind dagegen ein ziemliches Sammelsurium, überdies teilweise schlecht überliefert, nicht immer voll verständlich und auch sonst aus dem Rahmen fallend. Vielleicht hat sie irgendjemand an den eigentlich mit 163 abschließenden Text (so noch die Version B) gehängt, weil sie inhaltlich auch islamisches Recht wiedergeben (diesen erweiterten Zustand zeigt Dam. Patr.), und ein Teil der Zusätze — die im übrigen noch um die §§ 171 ff. vermehrt wurden — ist dann in einem weiteren Schritt aus irgendeinem Grund zwischen die ursprünglich aufeinanderfolgenden §§ 155 und 162, 163 geschoben worden (so in C und D). In meiner Ausgabe sind die §§ 156-161 deshalb an dieser Stelle wohl zu streichen.

Obwohl die beiden Versionen C und D — wie insbesondere der ungefähr gleiche Umfang (vgl. die Tabelle in meiner Ausgabe, S. 225f.) und die Reihenfolge der zusätzlichen Paragraphen zeigt — näher zusammengehören und sich deutlich von den untereinander eng verwandten Versionen B und Dam. Patr. absetzen, zeigen sich bei den Zusätzen auch Gemeinsamkeiten von Dam. Patr. und D gegenüber C : so folgt bei beiden auf § 158 der in C in den ersten Teil gehörende § 49 und auch im Wortlaut zeigen sich einige Übereinstimmungen.

Wie auch sonst (vgl. die Vorbemerkungen zu meiner Ausgabe, S. 99) weicht bei den Zusätzen der Wortlaut der verschiedenen Versionen stark voneinander ab. Da aber keine nennenswerten inhaltlichen Unterschiede vorkommen, erscheint es überflüssig, die §§ 49, 156-161 und 164-170 auch in der Fassung der Hs. Dam. Patr. noch vollständig zu veröffentlichen und zu übersetzen. Es sollen deshalb nur einige inhaltlich wichtigere Stellen mitgeteilt werden.

1) In § 49 fügt Dam. Patr. (S. 318f.) nach dem 3. Absatz (der Ausgabe) noch den folgenden Satz ein (vgl. auch die Version D) :



»Wenn er einem Ungläubigen (etwas) vermacht, wird das nicht bestätigt«.

Der Schluß von § 49 (S. 126/7 meiner Ausgabe; vgl. dazu auch die Anmerkung S. 210) lautet in Dam. Patr. wie folgt:

ܘܐܢ ܥܒܕ ܗܕܐ ܒܚܝܘܗܝ، ܗܘ ܕܝܢ ܒܢܐ ܥܕܬܐ. ܗܘܝܐ ܝܪܬܘܬܐ
ܕܝܪ̈ܬܐ. ܠܐ ܐܝܟ ܫܪܟܐ ܕܦܘ̈ܩܕܢܐ. ܗܟܘܬ ܘܥܠ ܝܗܘ̈ܕܝܐ
ܘܡܓܘ̈ܫܐ ܢܦܩܢ ܕܡܦܩܕܝܢ ܠܟܢܘܫܬܐ ܐܘ ܠܒܝܬ ܢܘܪܐ.

»Wenn er dies zu seinen Lebzeiten macht, nämlich eine Kirche baut, gehört es zur Erbschaft der Erben, (und) nicht wie die übrigen Vermächtnisse. Dies gilt auch für Juden und Magier (d.h. Zoroastrier), die einer Synagoge oder einem Feuertempel (etwas) vermachen«.

Der Schlußsatz mit dem Hinweis auf Juden und Zoroastrier überrascht etwas, da deren Vermächtnisse an ihre Religionsgemeinschaften den christlichen Gerichten, die nur unter Christen urteilen konnten, gleichgültig gewesen sein dürften. Dieser Passus ist eine weitere Bestätigung dafür, daß es sich bei dem Text um eine ziemlich weitgehende Übernahme einer islamischen Vorlage handelt. Da der Schlußsatz in einem christlichen Rechtstext überflüssig war, wurde er wohl auch in C (bezw. deren Vorlage) weggelassen (vgl. die Parallele in § 51, wo B, nicht aber C eine Regelung für den Fall enthält, daß der Erblasser mehrere Frauen hinterläßt; siehe dazu S. 60f., 96 meiner Ausgabe).

2) § 156 (vgl. dazu S. 82 meiner Ausgabe) weicht in Dam. Patr. (S. 318) ab und ist auch ausführlicher:

ܝܪܬܘܬܐ ܕܥ̈ܡܬܐ ܥܡܬܐ ܕܡܢ ܐܒܐ ܘܐܡܐ: ܘܥܡܬܐ ܕܡܢ
ܐܒܐ. ܘܥܡܬܐ ܕܡܢ ܐܡܐ. ܝܪܬܘܬܐ ܟܠܗ̇ ܡܬܝܗܒܐ ܠܥܡܬܐ
ܕܡܢ ܐܒܐ ܘܐܡܐ. ܡܛܠ ܚ̈ܠܬܐ ܚܠܬܐ ܕܡܢ ܐܒܐ ܘܐܡܐ. ܘܚܠܬܐ
ܕܡܢ ܐܒܐ. ܗ̇، ܕܙܕܝܩܬܐ ܝܪܬܐ ܟܠܡܕܡ.

»*Erbschaft der Tanten* (*väterlicherseits*): Die vollbürtige Schwester des Vaters, die Halbschwester väterlicherseits des Vaters und die Halbschwester mütterlicherseits des Vaters: Die ganze Erbschaft wird der vollbürtigen Schwester des Vaters gegeben.

Über die Tanten (*mütterlicherseits*): Die vollbürtige Schwester der Mutter und die Halbschwester väterlicherseits der Mutter: Die vollbürtige erbt alles«.

3) Während sich § 160 nicht in C und § 161 nicht in D findet, enthält Dam. Patr. beide Paragraphen (in der Reihenfolge: 161-160). § 161 ist in C nicht ganz verständlich (vgl. S. 83f. meiner Ausgabe). Leider ist auch der Text von Dam. Patr. (S. 319) kaum besser:

ܐܝܕܐ ܝܪܬܘܬܐ ܕܡܬܚܢܦ ܝܪܬܘܬܗ (leg. ܝܪܘܬܐ ?) ܩܕܡ ܕܬܬܦܠܓ.
ܡܬܦܠܓܐ ܥܠ ܗܠܝܢ ܡܢܘܬܐ ܕܩܕܡ ܠܥܠ. ܘܝܪܬ ܡܢܗ.

»Diejenige Erbschaft, bei der ein Erbe (?) vor der Teilung Muslim wird, wird in die oben (genannten) Teile geteilt, und er erbt davon«.

4) Auch in § 168 berührt sich der Wortlaut des dritten Absatzes (S. 192/3 meiner Ausgabe) in Dam. Patr. eher mit dem der Version D, ist jedoch ausführlicher, aber auch nicht ganz in Ordnung (S. 320) :

ܘܬܘܒ ܟܕ ܢܫܬܘܕܐ [ܒ]ܓܘܥܠܢܐ ܡܕܡ ܠܐ ܝܕܝܥܐ. ܘܢܘܕܐ ܕܐܝܬ
ܠܗ ܚܘܒܬܐ ܡܕܡ : ܚܘܒܬܐ ܗܝܕܝܢ ܬܬܦܪܥ ܩܕܡ ܕܢܬܗܦܟ
ܓܘܥܠܢܐ. ܘܟܕ ܢܘܕܐ ܒܓܘܥܠܢܐ ܝܕܝܥܐ. ܘܡܘܕܐ ܒܓܘܥܠܢܐ
(leg. ܒܚܘܒܬܐ). ܡܬܗܦܟ ܓܘܥܠܢܐ ܐܝܟ ܕܐܝܬܘܗܝ، ܘܚܘܒܬܐ
ܠܐ ܬܬܦܪܥ. ܐܠܐ ܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܗܘ ܡܕܡ ܕܡܢܗ ܡܬܦܪܥܐ. [ܐܢ]
ܐܝܬ ܠܗ ܥܣܪܐ ܐܠܦܝܢ ܙܘܙܐ. ܘܡܘܕܐ ܕܓܘܥܠܢܐ ܐܢܘܢ. ܘܐܝܬ
ܠܗ ܚܘܒܬܐ ܥܣܪܐ. ܓܘܥܠܢܐ ܡܬܗܦܟ ܘܦܫܐ ܚܘܒܬܐ. ܐܢܕܝܢ
ܝܬܝܪ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܥܣܪܐ ܐܠܦܝܢ ܡܢܗܘܢ ܬܬܦܪܥ ܚܘܒܬܐ.

»Und ferner : Wenn er irgendein unbekanntes Depositum (d.h. eine Sache, von der Dritte nicht wissen, daß sie dem Erblasser nur zur Aufbewahrung übergeben ist) anerkennt und anerkennt, daß er eine bestimmte (Geld-) Schuld hat, dann soll die Schuld bezahlt werden, bevor das Depositum zurückgegeben wird. Und wenn er ein bekanntes Depositum anerkennt und eine Schuld (Text : Depositum), wird das Depositum so wie es ist zurückgegeben und die Schuld nur bezahlt, wenn er etwas hat, wovon sie bezahlt werden kann. (Zum Beispiel :) [Wenn] er zehntausend Zūz hat und anerkennt, daß sie ein Depositum sind, und er eine Schuld von zehn hat, wird das Depositum zurückgegeben und die Schuld bleibt (unbezahlt). Wenn er aber mehr als zehntausend hat, wird davon (von dem überschließenden Betrag) die Schuld bezahlt«. (Zum Text von C und D vgl. auch die Anmerkung auf S. 87 meiner Ausgabe.)

5) Bei § 169 (vgl. dazu S. 87f. meiner Ausgabe) ist in der Version C im vierten Absatz (der Ausgabe) wohl etwas ausgefallen. Der Text von Dam. Patr. lautet (S. 318) :

ܐܢܕܝܢ ܦܠܓܗ ܡܣܝܪܐ : ܦܠܓܐ ܕܝܪܬܘܬܐ ܥܡܠ. ܘܐܢ ܐܝܬ ܠܗ
ܐܢܫܐ ܕܡܢ ܐܚܪܐ. ܕܡܣܝܪ ܠܗ. [1]ܥܡܠ ܥܙܒܢܐ ܕܝܪܬܘܬܐ. ܘܐܢ
ܦܠܓܐ ܡܣܝܪܐ. ܥܡܠ ܦܠܓܐ ܕܡܢܗܘܢ ܕܦܐܫ. ܗܘ ܕܝܢ ܪܘܒܥܐ. ܘܥܙܒܐ
ܐܬܘܗܝ، ܕܡܫܠܡܢܐ ܐܘܚܕܢܬ ܡܢܘܬܗ، ܘܐܢ ܐܚܪܐ. ܦܠܓܗ ܡܣܝܪܐ.
ܘܐܢܫܐ ܕܡܢ ܐܚܪܐ ܠܘܬܗ ܡܣܝܪܐ.[1] ܡܫܠܡܝܢ ܥܙܒܐܬ. (1–1 Lücke in C)

»Wenn er (d.h. ein Bruder der Erblassers) zur Hälfte freigelassen ist, erhält er die Hälfte der Erbschaft. Wenn er (außerdem) einen ganz freigelassenen Halbbruder väterlicherseits hat, erhält er (d.h. der Halbbruder) den Rest der Erbschaft; wenn er zur Hälfte freigelassen ist, erhält er die Hälfte von dem, was übrigbleibt, nämlich ein Viertel, und der Rest gehört den Patronen (im Text steht das aus dem Arabischen stammende Fremdwort 'maula'), das heißt seinen Herren. Wenn der Vater zur Hälfte freigelassen ist und der Bruder ganz freigelassen ist, teilen sie gleichmäßig«.

Der letzte Absatz von § 169 weicht in Dam. Patr. (S. 318) inhaltlich stärker ab. Die Lösung dürfte richtig sein :

ܘܟܕ ܢܗܘܐ ܠܗܘ ܕܡܝܬ. ܚܬܐ ܒܪܬ ܚܐܪܐ ܕܡܢ ܐܒܐ ܘܐܡܐ. ܘܐܡܗ ܡܫܚܪܪ ܠܪܘܒܥܗ̇(!). ܘܕܕܗ̇ (leg. ܘܕܕܗ) ܡܫܚܪܪܐ ܗܘ. ܬܬܦܠܓ ܝܪܬܘܬܐ ܠܬܪܥܣܪ ܡܢ̈ܘܬܐ. ܠܚܬܐ ܫܬ̈. ܘܠܐܡܐ ܚܕܐ. ܘܠܕܕܐ ܚܡܫ̈.

»Wenn der Verstorbene eine freie Schwester von seiten des Vaters und der Mutter hat, und seine Mutter zu einem Viertel (!) freigelassen und sein Onkel (ganz) freigelassen ist, wird die Erbschaft in zwölf Teile geteilt : die Schwester bekommt sechs, die Mutter einen und der Onkel fünf«.

Dam. Patr. (S. 319) hat vor § 170 (bzw. nach § 160) noch folgenden Satz (vgl. auch D, wo sich dieser Satz zwischen den §§ 169 und 170 findet) :

ܠܐ ܫܠܝܛ ܐܢܫ ܕܢܫܪܐ ܚܘܪܪܐ ܕܥܒܕܗ ܐܘ ܢܙܒܢ ܐܢܘܢ.

»Niemand kann die Freilassung seines Sklaven (wieder) aufheben oder sie (die Freigelassenen) verkaufen«.

6) Während der Redaktor der Version C den § 170 nicht verstanden und deshalb den ursprünglichen Sinn verändert hat (vgl. dazu S. 87 und 219 meiner Ausgabe), hat Dam. Patr. den Text noch richtig bewahrt :

ܥܠ ܥܒܕܐ ܕܢܣܒ ܒܪܬ ܚܐܪܐ. ܒܢܘ̈ܗܝ ܗܘܝܢ ܒܢ̈ܝ ܚܐܪܐ. ܘܡܘ̈ܠܝܐ ܕܒܢ̈ܝ ܠܦܗܡܐ ܕܐܡܗܘܢ. ܐܢܕܝܢ ܡܬܚܪܪ ܗܘ ܥܒܕܐ ܗܦܟܝܢ ܒܢܘ̈ܗܝ ܗܘܝܢ ܡܘ̈ܠܝܐ ܠܡܘ̈ܠܝܐ ܕܐܒܘܗܘܢ.

»*Über den Sklaven, der eine Freie* (*zur Frau*) *nimmt* : Seine Kinder sind Freie und Klienten der Familienangehörigen ihrer Mutter. Wenn der Sklave freigelassen wird, werden sie zu Klienten für die Patrone ihres Vaters«.

III.

Der in Dam. Patr. anschließende Abschnitt, der erste der beiden bisher noch nicht bekannten kurzen Texte, enthält eine Reihe von Bestimmungen über das Erbrecht verschiedener Angehöriger. Er besteht, wie die Zwischenüberschrift nach Nr. X (siehe unten) zeigt, aus zwei Teilen, von denen der erste vor allem die Quoten der koranischen Erben behandelt, während der

zweite mehr die Reihenfolge der Erben und einige Beispielsfälle bringt. Mehrere Regelungen kommen doppelt vor. Inhaltlich bietet der Abschnitt nichts Neues. Er stellt gewissermaßen neben den §§ 1-50 und 51-155 einen dritten Paralleltext dar, ist allerdings wesentlich kürzer und ungenauer als diese. Da er im Aufbau ganz verschieden ist und auch sonst keinerlei nennenswerte Berührungen mit den beiden anderen Texten zeigt, dürfte er kaum auf deren Grundlage entstanden, etwa eine verkürzende Bearbeitung sein, sondern ein eigenes, vielleicht direkt aus dem Arabischen übersetztes Werk darstellen. Er hat übrigens auch nichts mit den §§171-181 zu tun, die ebenfalls einen Anhang bilden (siehe S. 83 meiner Ausgabe) und unsystematisch einige Erbrechtsfälle behandeln. Der Vollständigkeit halber soll im folgenden der neue Abschnitt im syrischen Text mitgeteilt und übersetzt werden; anschließend wird auf die etwa entsprechenden Paragraphen der bereits herausgegebenen Texte und meine Erläuterungen dazu verwiesen.

(S. 320) ܬܘܒ ܦܪܣܐ ܐܚܪܢܐ ܕܝܪ̈ܬܘܬܐ ܕܛ̈ܠܝܐ.

(I) ܐܢܬܬ, ܕܢܣܒܬ ܐܝܟ ܒܪܐ ܐܘ ܐܚܬܐ ܐܘ ܠܛܠܝܐ ܐܘ ܠܛܠܝܬܐ.
ܘܢܦܫ ܒܝܬܗ ܐܡܐ. ܝܪܬܐ ܠܗ̇ ܠܟܠܗ̇ ܝܪܬܘܬܐ. ܐܢܬܬ, ܕܠܐ ܥܒܕܐ
ܠܗ ܠܗ̇ܘ ܕܢܣܒܬ ܦܠܓܐ. ܘܐܢ ܐܝܟܐ ܗܘܒܬ ܢܬ ܝܪܬܘܬܐ ܚܠܦܗ̇. ܘܐܢ
ܡܢܫܐ ܘܐܢ ܒܪ ܒܪܐ ܘܐܢ ܕܕܐ. ܗܘܝܬ ܐܢܬܬ, ܕܠܝܬ ܒܢܬܐ.

(II) ܘܗܠܝܢ ܕܠܐ ܝܪܬܝܢ ܐܢܬܬ, ܕܐܢܫ ܝܪܬܐ ܡܕܡ ܦܘܪܫܐ. ܠܐ
ܝܪܬܐ ܒܚܘܬܐ ܘܠܐ ܫܠܝܬܐ. ܘܠܐ ܡܫܝܚܐ ܡܢ ܠܘܩܒܠ ܐܡܗܐ. ܘܠܐ
ܫܠܝܐ ܘܠܐ ܒܪ ܒܪܬܐ.

(III) ܘܟܕ ܢܣܒܬ ܓܒܪܐ ܘܢܣܒܘܗ ܐܡܗܐ : ܝܪܬܐ ܬܘܠܬܐ ܕܗܘ
ܕܫܒܩ ܡܢ ܟܕܪܗ. ܐܢܬܬ, ܕܠܝܬ ܠܗ ܐܚܪܐ ܐܘ ܒܢ̈ܝܐ. ܘܐܢ ܐܝܬ
ܠܗ ܝܪܬܐ ܗ̣ܝ ܦܘܪܫܐ.

(IV) ܘܐܢ ܢܣܒܬ ܐܝܟ ܘܢܣܒܘܗ ܡܫܝܚܬܐ. ܝܪܬܐ ܡܢ ܗܘ ܕܐܡܗܬ
ܦܘܪܫܐ. ܘܠܐ ܡܬܬܦܣ ܠܗ ܡܕܡ. ܘܕܫܪܟܐ ܠܡܪ̈ܝܘܗܝ. ܐܝܟ
ܐܝܢ ܙܕܩܗ ✢

(V) ܘܟܕ ܢܣܒܬ ܓܒܪܐ ܐܘ ܐܢܬܬܐ ܘܢܣܒܘܗ ܒܪܬܐ : ܝܪܬܐ ܡܢ
ܟܕܪܗ ܦܠܓܐ. ܘܐܢ ܢܣܒܝܢ ܬܪܬܝܢ (S. 321) ܒܢܬܐ : ܐܘ ܬܠܬ ܐܘ
ܚܡܫܐ ܕܗܘܝܢ. ܝܪܬܢ ܬܪܬܝܢ ܬܘܠܬܐ. ܘܠܐ ܡܬܬܦܣ ܠܗܝܢ ܡܕܡ.
ܘܫܪܟܐ ܕܠܡܪ̈ܝܐ. ܐܝܟ ܐܝܢ ܙܕܩܗ.

(VI) ܘܐܚܘܬܐ ܗܘܝܬ ܝܪܬ. ܐܝܢ ܠܚܘܩܐ ܕܒܢܬܐ ܐܢܬܬ, ܕܠܝܬ
ܒܢܝܐ ܐܘ ܒܢܬܐ.

(VII) ʾn ʾmr : ʾlhkm ʾmn hʾšmʿʾl hʾmr hzh ʾn
lpnyw. ʾl tʿśh ʾmr kl ʾšr blbbk.

(VIII) ʾl tqll ʿl ʾhyk.

(IX) ʾl tʿbr ʿl gbwl rʿk. ʾl tbʾ bśdy ytm.
ky gʾlm hwʾ yrybk bmšpṭ.

(X) ʾl tśʾ pny rš wl tkbd pny zqn, ky ʾbyk hdyn
ʾt dbrty.

(XI) ʾl tqm ʿd ʾyn lk bhm.

(XII) ʾl tʿśq ʾyš ʿd ʾšr yqm.

(XIII) ʾl tśym ʿlyk ʿd hʾmnym hʾlh lbd.

(XIV) hʾrʿh ʾšʾ ʾt ʾšty ʿd ʾšr ʾmwt.

(XV) ʾl tśgb, ʾmnḥm ʾyš. hʾrʿh ʾyš ʾšr ky ʾśr
ʾl tbʿl. ʾl tśtkr. ʾl tʿbr ʿl ʾyš ʾšr ʾyn lw
ʾyš ky ʾm bʿl ʾlmnh. ʾšty ʿd ky ʾlmd ʾyš ʾt
ʾyš ky ʾm ʿlmnh.

(XVI) ʾl tśym ʿlmd. ʾl tmʾs ʿlmd ʾšr ʾyn
ʾmtnw. ʾmʾtym ʾyš yrʾ. ʾšty ʿmʾrʿh. hʾrʿh
ʾmtnw. ʾmʾtym ʾyš yrʾ. ʾšty ʿmʾrʿh. hʾrʿh
ʾyš ʾt ʾšty ʿlmd ʾmtnw. ʾmʾtym ʾyš yrʾ ..

(XVII) ʾl tśym ʾyš ʾmnḥm. ʾmʾtym ʾn yrʾ bʿl
ʾmnḥm ʾyš ʾmnḥm. hʾrʿh ʾyš ʾmnḥm. ʾlh ʾyš
ʾyš ʾmnḥm. hʾrʿh ʾyš ʾmnḥm. ʾlh ʾyš ʾyš.
ʾl tʿśq ʾyš ʾšr ʾyn lw.

(XVIII) ʾl tśym, ʾmʾtym ʾn yrʾ bʿl ʾyš
ʾmnḥm. ʾmʾtym, ʾmʾtym ʾn yrʾ bʿl ʾyš
ʾmnḥm. ʾmʾtym ʾyš ʾmnḥm.

(XIX) ʾl tʿbr (leg. ʾn) ʾn ʾmʾtym, ʾmʾtym ʾn
ʾmʾtym. ʾmʾtym ʾyš ʾmnḥm. ʾmʾtym ʾyš
ʾmnḥm. ʾmʾtym ʾyš ʾmnḥm.

(XX) ʾl tʿbr ʿl ʾmʾtym ʾmʾtym. ʾmʾtym ʾn
ʾmʾtym ʾyš ʾmnḥm. ʾmʾtym ʾyš ʾmnḥm.
ʾmʾtym ʾyš ʾmnḥm.

(XXI) ʾl tʿbr ʿl ʾmʾtym ʾmʾtym. ʾmʾtym ʾn
ʾmʾtym ʾyš ʾmnḥm. ʾmʾtym ʾyš ʾmnḥm.
ʾmʾtym ʾyš ʾmnḥm.

(XXII) ʾl tʿbr ʿl ʾmʾtym ʾmʾtym, ʾmʾtym ʾn
ʾmʾtym ʾyš ʾmnḥm. ʾmʾtym ʾyš ʾmnḥm.
ʾmʾtym ʾyš ʾmnḥm.

(XXIII) ʾl tʿbr ʿl ʾmʾtym ʾmʾtym. ʾmʾtym ʾn
ʾmʾtym ʾyš ʾmnḥm. ʾmʾtym ʾyš ʾmnḥm.

(XXIV) ܗܘ ܕܡܝܬ ܓܒܪܐ ܐܘ ܐܢܬܬܐ ܐܘ ܛܠܝܐ ܐܘ ܛܠܝܬܐ (S. 322) : ܘܐܒܘܗܝ ܚܝ ܒܬܪܗ ܘܝܪܬ ܟܠ ܝܪܬܘܬܗ ܐܢ ܠܝܬ ܠܗ ܒܪ ܕܠܐ ܝܪܬ ܐܠܐ ܐܚ ܐܘ ܐܒܐ ܐܒܗ ܐܘ ܒܪ ܐܚ ܐܘ ܒܪ ܒܪ ܐܚ ܐܒܘܗܝ ܐܢ ܠܝܬ ܠܗ ܒܢܝܢ.

(XXV) ܗܘ ܕܡܝܬ ܓܒܪܐ ܐܘ ܐܢܬܬܐ ܘܐܝܬ ܠܗ ܐܚ ܐܘ ܐܚܬ ܐܘ ܒܪ ܐܚ ܐܘ ܒܪ ܒܪ ܐܚ ܐܘ ܒܪ ܐܒܐ ܐܘ ܒܪ ܒܪ ܐܒܐ ܐܘ ܒܪ ܐܚ ܐܒܐ ܐܘ ܒܪ ܒܪ ܐܚ ܐܒܐ ܐܢ ܠܝܬ ܠܗ ܒܢܝܢ.

(XXVI) ܒܢܝ ܐܒܗܬܐ ܘܒܢܝ ܐܚܗܬܐ ܕܠܐ ܝܪܬܝܢ ,ܒܪ ܐܒܐ ܘܒܪ ܐܚ ܐܒܐ ܘܒܪ ܒܪ ܐܚ ܐܒܐ ܘܒܪ ܐܚ ܐܚ ܐܒܐ ܘܒܪ ܒܪ ܐܚ ܐܚ ܐܒܐ ܘܒܪ ܒܪ ܒܪ ܐܚ ܐܚ ܐܒܐ.

(XXVII) ܗܘ ܕܡܝܬ ܓܒܪܐ ܘܐܝܬ ܠܗ ܐܡ ܘܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܘ ܒܪ ܒܪ ܐܘ ܒܪ ܒܬ ܐܘ ܒܪ ܒܪ ܒܬ ܐܘ ܒܪ ܒܪ ܒܪ ܒܬ ܐܘ ܒܪ ܒܪ ܒܪ ܒܪ ܒܬ ܐܘ ܒܪ ܒܪ ܒܪ ܒܪ ܒܪ ܒܬ ܐܘ ܒܪ ܒܪ ܒܪ ܒܪ ܒܪ ܒܪ ܒܬ ܐܢ ܠܝܬ ܠܗ ܒܢܝܢ.

Ferner : Andere Angelegenheiten der Erbschaften der Araber.

(I) Wenn jemand stirbt — ein Mann, eine Frau, ein Junge oder ein Mädchen — und der Vater ihn überlebt, erbt er die ganze Erbschaft, wenn der Verstorbene kein Kind hinterläßt. Wenn es ein Bruder ist, erbt er ebenfalls die ganze Erbschaft; wenn es der Großvater, ein Sohnessohn oder ein Onkel väterlicherseits ist, ebenfalls, wenn keine Kinder da sind.

(II) Und die, die nicht erben, wenn irgendein naher Erbe da ist : Es erbt nicht die Tante väterlicherseits und nicht die Tante mütterlicherseits, nicht der Großvater von seiten der Mutter, nicht der Onkel mütterlicherseits und nicht der Sohn der Tochter.

(III) Wenn ein Mann stirbt und die Mutter hinterläßt, erbt sie ein Drittel dessen, was er von seiner Habe hinterläßt, wenn er keine Brüder oder Kinder hat; wenn er welche hat, erbt sie ein Sechstel.

(IV) Wenn jemand stirbt und eine Großmutter hinterläßt, erbt sie von dem Verstorbenen ein Sechstel; sie bekommt aber nicht mehr, den Rest bekommen seine Verwandten, jeder wie es ihm zusteht.

(V) Wenn ein Mann oder eine Frau stirbt und eine Tochter hinterläßt, erbt sie von seiner Habe die Hälfte; wenn es zwei Töchter, drei oder wieviel auch immer sind, erben sie zwei Drittel; sie bekommen aber nicht mehr, der Rest gehört den Verwandten, jedem wie es ihm zusteht.

(VI) Die Schwestern erben ebenso, (d.h.) nach der Ordnung der Töchter, wenn keine Söhne oder Töchter da sind.

(VII) Wenn der Verstorbene Töchter und Schwestern hat, erben die Töchter zuerst; wenn es eine ist, erbt sie die Hälfte.

(VIII) Die Sohnestochter gehört zu der Ordnung der Tochter.

(IX) Wenn ein Mann stirbt und eine Frau hinterläßt, erbt sie ein Viertel von seiner Habe; wenn sie[a] Kinder hat, erbt sie ein Achtel.

(X) Der Mann erbt von seiner Frau, wenn sie keine Kinder hat, die Hälfte.

Ein anderes Kapitel[b]: Derjenige, der neben einem Erbenden nicht erbt.

(XI) Der Großvater erbt nicht neben dem Vater.

(XII) Der Vater erbt neben dem Sohn ein Sechstel.

(XIII) Die Großmutter erbt neben der Mutter nichts.

(XIV) Die Mutter erbt neben Kindern oder Geschwistern ein Sechstel.

(XV) (Halb-)Geschwister (eigentl. Singular: Bruder) von seiten der Mutter erben ein Sechstel, ob männlich oder weiblich; wenn es mehrere sind, erben sie ein Drittel ohne Hinzufügung (d.h. sie sind nicht Resterben). Nicht erben (Halb-)Geschwister von seiten der Mutter neben Kindern, wenn ein Sohn unter den Kindern ist, und auch nicht neben einem Sohnessohn.

(XIV) Der Vater und Mutter erben zusammen ein Drittel, jeder von ihnen ein Sechstel; den Rest bekommen die Kinder, ein Mann zwei Teile und eine Frau einen Teil; ebenso (gilt dies) für alle Söhne und Töchter.

(XVII) Wenn ein Mann oder eine Frau stirbt und eine Tochter und eine Sohnestochter hinterläßt, erbt die Tochter die Hälfte und die Sohnestochter ein Sechstel, die Ergänzung zu zwei Dritteln; den Rest bekommen die nahen Erben, wie es ihnen zusteht.

(XVIII) Wenn ein Mann stirbt und seinen Vater und seine Mutter hinterläßt, bekommt der Vater zwei Drittel und die Mutter ein Drittel.

(XIX) Wenn der Verstorbene seinen Vater und seine Frau hinterläßt, bekommt die Frau ein Viertel von seiner Habe, und den Rest sein Vater.

(XX) Wenn er einen Bruder und einen Brudersohn hinterläßt, erbt der Bruder die ganze Erbschaft und der Brudersohn erbt neben ihm nichts.

(XXI) Wenn er einen Brudersohn und einen Onkel väterlicherseits hinterläßt, erbt der Brudersohn die ganze Erbschaft.

(XXII) Wenn er einen Sohn seines Sohnes und einen Sohn seines Bruders hinterläßt, gehört die ganze Erbschaft dem Sohnessohn.

(XXIII) Wenn er einen Sohnessohn und Brüder hinterläßt, erbt der Sohnessohn die ganze Erbschaft.

(XXIV) Wenn er Onkel väterlicherseits, Onkel mütterlicherseits, Tochtertöchter und die Großeltern von seiten der Mutter hinterläßt, so erben alle diese nichts neben Erben, die näher verwandt sind.

(XXV) Wenn er Vater, Bruder, Frau und Sohn hinterläßt, erbt der Vater

---

[a] Richtig: er. Es kommt auf die Kinder des verstorbenen Ehegatten an, so auch gleich in Nr. X (vgl. dazu S. 60 meiner Ausgabe).

[b] Syrisch »tar'ā« »Tür«, d.h. Übersetzung des arabischen »bāb« »Tür« und »Kapitel«.

ein Sechstel, die Frau ein Achtel, und das was übrigbleibt, bekommt der Sohn; der Bruder erbt neben diesen nichts.

(XXVI) Wenn eine Frau stirbt und ihre Eltern, ihren Mann und ihren Sohn hinterläßt, bekommt der Mann ein Viertel, ihr Vater ein Sechstel, ihre Mutter ein Sechstel und den Rest ihr Sohn.

(XXVII) Wenn sie ihren Großvater von seiten ihres Vaters und ihren Mann hinterläßt, erbt ihr Mann die Hälfte der Erbschaft und der Großvater den Rest.

Nr. I: Vgl. §§ 2 und 81 der früher herausgegebenen Texte (dazu S. 48, 82 meiner Ausgabe).
Nr. II: Die Aufzählung ist nicht vollständig, vgl. §§ 3, 4 (dazu S. 48). Siehe auch unten Nr. XXIV.
Nr. III: Vgl. §§ 33 und 54, 55 (dazu S. 62f.). Siehe auch unten Nr. XIV.
Nr. IV: Vgl. §§ 83, 85 (dazu S. 75f.).
Nr. V: Vgl. § 11 (dazu S. 61).
Nr. VI: Vgl. §§ 23 und 57 (dazu S. 65 f.).
Nr. VII: Vgl. §§ 25, 26 und 57 (dazu S. 65f.).
Nr. VIII: Vgl. §§ 14 und 64 (dazu S. 61f.).
Nr. IX: Vgl. §§ 7 und 51 (dazu S. 60f.).
Nr. X: Vgl. §§ 6 und 52 (dazu S. 59 f.).
Nr. XI: Vgl. § 5a (dazu S. 49).
Nr. XII: Vgl. § 53 (dazu S. 64).
Nr. XIII: Vgl. § 85 a.E. (dazu S. 75f.).
Nr. XIV: Siehe oben Nr. III.
Nr. XV: Vgl. §§ 27a, 28 (dazu S. 70f.).
Nr. XVI: Die Regelung dürfte sachlich nicht stimmen, vgl. §§ 56 und 176 sowie S. 63f. Siehe auch unten Nr. XVIII.
Nr. XVII: Vgl. §§ 15 und 58 (dazu S. 61f.).
Nr. XVIII: Siehe oben Nr. XVI.
Nr. XIX: Keine Parallelen in den anderen Texten. Die Lösung ist richtig, da die Frau ihre Quote von 1/4 (vgl. S. 60) und der Vater den Rest (vgl. S. 64) zu bekommen hat.
Nr. XX bis XXIII: Vgl. §§ 5 und 79, 81 (dazu S. 48ff.).
Nr. XXIV: Siehe oben Nr. II.
Nr. XXV bis XXVII: Keine Parallelen. Die Lösungen sind jeweils richtig: die Verwandten erhalten teils ihre koranischen Quoten (Mann, Frau, Vater, Mutter), teils sind sie Resterben (Sohn, Bruder — ausgeschlossen durch den Sohn —, Großvater).

IV.

Das interessanteste Stück ist wohl der zweite der beiden bisher unbekannten Abschnitte. Darin wird eine Anleitung für die Berechnung der Erbanteile im Einzelfall gegeben. Wegen der verschiedenen koranischen Quoten (2/3, 1/2, 1/3, 1/4, 1/6 und 1/8 des Nachlasses; vgl. S. 57ff. meiner Ausgabe), von denen bei einem Erbfall mehrere zusammentreffen können und die manchmal noch weiter geteilt werden müssen, setzt die Feststellung der konkreten Anteile für die verschiedenen Erben einige rechnerische

Fähigkeiten voraus. Unser Text behandelt allerdings nur grundlegende Dinge. Die verhältnismäßig schwierigen Berechnungen, die sich insbesondere im Zusammenhang mit Vermächtnissen ergeben können und die auch von den frühen islamischen Mathematikern ausführlich behandelt werden (vgl. etwa S. Gandz, The Algebra of Inheritance, in : Osiris Bd. 5, 1938, 319-391), suchen wir dort vergebens.

Der erste Teil dieses Abschnitts (a) behandelt das Zusammentreffen dreier Erben, von denen einer die Hälfte, einer ein Drittel und einer ein Sechsel bekommt (der syrische Text ist lückenhaft, jedoch mit Sicherheit so zu ergänzen). Das kleinste gemeinsame Vielfache der Nenner dieser Brüche ist sechs, so daß die Rechnung glatt aufgeht, wenn man die Bruchteile von dieser Zahl berechnet. Im zweiten Teil (b) treffen Viertel und Sechstel zusammen (Berechnungsgrundlage : 12) und im dritten Teil (c) Achtel, Viertel und Sechstel (Berechnungsgrundlage : 24). Müssen mehrere Erben einen der genannten Bruchteile noch weiter unter sich aufteilen und ergibt sich dabei keine ganze Zahl (etwa wie in dem im Text angegebenen Beispiel, wo den drei Schwestern zusammen nur ein Anteil, d.h. ein Sechstel verbleibt), muß die Berechnungsgrundlage entsprechend erhöht werden, und zwar derart, daß man sie mit der Zahl dieser Erben multipliziert. Geht die Rechnung bei zwei Erbengruppen nicht auf (etwa Töchtern und Schwestern, die zusammen 2/3 bzw. 1/6 erhalten), muß die Berechnungsgrundlage doppelt, nämlich jeweils mit der Anzahl der Erben einer der Gruppen multipliziert werden. Der letzte Teil (d) betrifft den Fall, daß zu einer Erbengruppe, deretwegen die Berechnungsgrundlage erhöht werden muß, männliche und weibliche Erben gehören. Da Männer regelmäßig doppelt soviel wie Frauen bekommen, werden sie bei der Multiplikation doppelt gezählt.

Diese leicht anwendbare Methode führt, wenn nur Brüche umzurechnen sind, immer zu einem Ergebnis. Da jedoch nicht alle Fälle so einfach liegen, finden wir in den früher herausgegebenen Texten eine Reihe von Beispielen (§§ 36ff., 89ff.), bei denen nicht (oder : nicht nur) die abstrakten Quoten (Bruchteile) für die Erben, sondern schon die auf sie entfallenden Anteile in ganzen Zahlen angegeben sind. Dies betrifft vor allem die Fälle, in denen der Großvater neben Geschwistern erbt und wo teilweise die Bruchteile verändert bzw. zwischen Großvater und Geschwistern anders verteilt werden. Wegen der näheren Einzelheiten dieser — wohl nicht allgemein üblichen - Berechnungsweise muß auf die Einleitung zu meiner Ausgabe (S. 65ff., 73f.) verwiesen werden. Warum dort die endgültigen Anteile genannt sind, mag anhand des § 132 erläutert werden, wo der Erblasser von seiner Mutter, seiner Frau, seinem Großvater, einer vollbürtigen und einer Halbschwester beerbt wird. Der Mutter steht 1/6 zu, der Frau 1/4, dem Großvater und den Schwestern der Rest, wobei der Großvater — als Mann —

doppelt soviel wie diese erhalten und der Anteil der Halbschwester am Ende noch der vollbürtigen zufallen soll (was im Text aber nicht gesagt wird, sondern erschlossen werden mußte). Die in der Hs. Dam. Patr. beschriebene Methode ist zunächst auch hier anwendbar: Wegen der Quoten von 1/4 und 1/6 ist demnach von der Zahl zwölf (siehe Teil b dort) auszugehen, doch lassen sich die verbleibenden 7/12 nicht in der angegebenen Weise zwischen Großvater und Schwestern teilen, ohne daß Brüche entstehen. Die Berechnungsgrundlage ist daher mit der Zahl dieser Erben (wegen des doppelten Anteils des Großvaters: 4) zu multiplizieren. Die Mutter erhält damit 8/48 (= die 4/24 des § 132), die Ehefrau 12/48 (= 6/24), und dem Großvater stehen bei Berücksichtigung der Umverteilung 14/48 (= 7/24), der vollbürtigen Schwester 2 × 7/48) und der halbbürtigen nichts zu (siehe auch S. 67 meiner Ausgabe). Es liegt auf der Hand, daß es einfacher ist, gleich die endgültigen Anteile in ganzen Zahlen anzugeben, als die Grundsätze dieser verhältnismäßig komplizierten Berechnung darzulegen.

Mit der »Teilungsanleitung« in diesem Abschnitt hängt zweifellos der in § 1 der Version C und § 51 der Version B/Dam. Patr. (sowie in der weiteren Parallele, vgl. S. 204f. meiner Ausgabe) enthaltenen von mir sog. »Teilungsschlüssel« zusammen, der allerdings für sämtliche Quoten nur von einer Berechnungsgrundlage von sechs ausgeht, so daß sich bei der Berechnung von 1/4 und 1/8 keine ganze Zahl ergibt. Die verschiedenen Anteile lassen sich damit natürlich nicht so leicht berechnen.

Im folgenden soll nun der gerade besprochene Abschnitt in Text und Übersetzung vorgestellt werden.

ܒܫܡ ܡܫܠܝܚܐ ܟܬܒ ܫܗܕܐ ܟܬܒܘ ܕܐ (S. 322)

ܫܗܕܐ

ܟܝܢܐ : ܚܠܩ] ܐܝܢ ܫܐ : ܫܗܕܐ ܕܡܝ ,ܒܟ (a)
ܚܬ ܒܥ ܫܗܕܐ ܚܠܩ ܒܟ. ܫܡ [ܟܝܢܐ : ܫܠܐ
ܡܐ ܫܠܐ. ܡܒܟ ܒܝ : ܚܬ ܒܥ ܚܠܩ ܠ
.ܫܐ ܫܡ

ܠ, ܫ ܚܬ. ܚܫܟ ܡܟܬ. ܫܩ ܫܗܕܐ ܕܡ
ܠܡ ܚܩ. ܫܒ ܚܠܩ ܡ ܕܡ : ܫܗܕܐ ܚܠ
ܫܗܕ ܠܡ ܚܫ ܒ. ܫܡܫ ܡܒ. ܫܗܕ ܒ
ܡܒܐ ܟܒ ܐܥ. ܒܫ [.]ܫܗܕ ܠܡ ܐ
ܫܒ ܡܒܐ. ܫܡ ܫܐ. ܫܗܕ ܒ
ܒܫܒ. ܫܗܕ ܒ ܫ ܫܥ. ܫܠܐ ܡܐ

ܗ̇ܝ، ܡܢܬܐ ܡܛܠ ܗܠܝܢ ܐܫܘܬܐ. ܒܗ̇ܝ ܕܬܬܦܠܓ ܒܠܥܕܝܗܝܢ. ܗܕܝܢ ܚܫܒ ܗܠܝܢ ܬܠܬ ܡܢܘ̈ܬܐ ܕܐܝܬܝܗܝܢ ܫܬܐܡܬܐ ܬܠܬ ܘܬܠܬܐ. ܐܝܟ ܡܢܝܢܐ ܕܐܫܘܬܐ. ܘܐܬܝ̈ ܗܘܝܢ ܬܡܢܝܬܐ. ܘܦܠܓ ܐܢܝܢ ܒܬܠܬܗܝܢ. ܠܐܚܕܐ ܩܘܕܡܐ. ܕܝ̄ܚ ܕܗܘܝܢ ܬܠܬ ܡܢ̈ܘܢ.[1] ܘܠܬܠܬ ܐܫܘܬܐ ܬܠܬ ܡܢ̈ܘܢ.[1] (1–1 del.) ܘܠܬܪܬܝܢ ܒܢܬܐ ܬܪܝܢ ܬܘ̈ܠܬܐ. ܕܗܘܝܢ ܡ̄ܕ ܡܢ̈ܘܢ. ܘܠܬܠܬ ܐܫ̈ܘܬܐ ܬܠܬ ܡܢ̈ܘܢ. ܠܚܠܝܕܐ ܚܕܐ ܫܠܬܐ ܚܕܐ ܡܢܬܐ. ܘܬܪ̈ܝܢ ܫܘܡܢܝܐ.

ܘܐܢ ܢܗܘܝܢ ܒܢܬܐ ܬܘܒ ܬܠܬ ܐܘ ܚܡܫ ܐܘ ܟܡܐ ܕܗܘܝܢ. ܘܢܗܘܝܢ ܗܟܘܬ ܕܐܬܝ̈ ܠܫܘܡܢܝܐ ܐܝܟ ܐܫܘܬܐ. ܚܫܒ ܗܠܝܢ ܬܠܬ ܡܢ̈ܘܢ ܡܬܚܫܒܢ̈ܐ ܥܠ ܡܢܝܢܐ ܕܚܝܐ ܠܚܡܫܐ. ܐܢ ܕܝܢ ܐܝܬ ܕܒܢܬܐ : ܘܐܢ ܕܝܢ ܐܝܬ ܕܐܫܘܬܐ. ܘܚܙ، ܒܟܡܐ ܡܩܒܠܝܢ (S. 323) ܫܘܡܢܝܐ. ܘܗܕܝܢ ܒܒܦܝܗ، ܠܗ̇ܘ ܡܐ ܕܡܩܒܠܝܢ ܒܐܢܝ̈ܢ. ܟܠ ܡܢܝܢܐ ܕܗܠܝܢ ܐܢܫܝܬܐ. ܐܢ ܐܫܘܬܐ ܘܐܢ ܒܢܬܐ. ܘܢܦܩܘܢ ܦܘܠܓܐ ܕܒܢܬܗܘܢ ܕܢܘܪ̈ܬܐ ܬܘܪܬܐ. ܘܚܕ ܠܐ ܐܢܬ ܒܗ ܦܠܓܐ ܕܒܢܬܐ ܐܘ ܬܘܠܬܐ ܐܘ ܪܘܒܥܐ. ܐܘ ܡܕܡ ܐܚܪܝܢ.

(b) ܘܐܢ ܢܗܘܐ ܒܢܘ̈ܪܬܐ ܢܪܬܐ ܕܝܪܬ ܪܘܒܥܐ ܘܐܚܪܢܐ ܩܘܕܡܐ. ܡܬܦܠܓܐ ܢܪܬܘܬܐ ܠܟ̄ܕ ܡܢ̈ܘܢ. ܡܛܠ ܕܬܡܢ ܡܢܘ̈ܬܐ. ܠܐ ܢܦܩ ܡܢܗܝܢ ܪܘܒܥܐ ܕܠܐ ܬܒܪܐ. ܘܡܛܠ ܗܢ ܫܠܝܛ ܗܘܐ ܢܪܬܘܬܐ ܕܬܬܦܠܓ ܠܬܪܬܡܢܝܬܐ ܡܢ̈ܘܢ. ܡܛܠ ܕܪܘܒܥܐ ܕܟ̄ܕ ܬܠܬ ܐܢ̈ܝ. ܘܩܘܕܡܐ ܬܪ̈ܬܝܢ. ܘܕܫܒܥܐ ܠܗܠܝܢ ܐܚܪܢܐ. ܘܐܢ ܢܗܘܐ ܒܢܘܪ̈ܬܐ : (add. ܢܪܬܐ ?) ܕܬܪܬܝܢ ܒܗܠܝܢ ܡ̄ܕ ܡܢ̈ܘܢ ܡܕܡ. ܚܫܒ ܐܢ̈ܝ ܐܝܟ ܕܪܫܝܡ ܠܟ ܠܝ ܒܫܘܡܢܝܐ ܡܬܚܫܒܐ ܕܬܡܢ ܡܢ̈ܘܢ.

(c) ܘܐܢ ܢܗܘܐ ܒܢܘܪ̈ܬܐ (add. ܢܪܬܐ ?) ܕܫܩܠ ܬܘܡܢܝܐ : ܘܐܚܪܢܐ ܪܘܒܥܐ : ܘܐܚܪܢܐ ܩܘܕܡܐ : ܬܬܦܠܓ ܢܪܬܘܬܐ ܠܟ̄ܕ ܡܢ̈ܘܢ. ܡܛܠ ܕܠܐ ܢܦܩ ܬܘܡܢܝܐ ܡܢ ܟ̄ܕ. ܒܗ̇ܝ ܕܗܘܝܢ ܚܕܐ ܘܦܠܓܗ̇. ܘܡܢ ܟ̄ܕ ܢܦܩ ܬܘܡܢܝܐ. ܕܐܝܬܘ̄ܗܝ ܬܠܬ. ܘܩܘܕܡܐ ܕܐܝܬܘ̄ܗܝ ܐܪܒܥ ܡܢ̈ܘܢ. ܘܦܐܫ ܠܒܗ ܫܘܡܢܝܐ. ܘܠܟܠ ܡܢ ܟ̄ܕ ܠܐ ܫܠܡ. ܘܐܢ ܢܗܘܐ ܒܢܘܪ̈ܬܐ ܢܪܬܐ ܕܬܪܝܢ ܒܬܡܢܝܬܐ ܡܕܡ ܚܫܒ ܗܠܝܢ ܟ̄ܕ. ܐܝܟ ܡܢܝܢܐ ܕܗܠܝܢ ܢܘܪ̈ܬܐ ܕܬܪܝܢ ܐܝܟ ܡܐ ܕܡܩܒܠܝܢ ܫܘܡܢܝܢ ܠܟ ܒܫܘܡܢܝܐ ܡܬܚܫܒܐ ܕܬܡܢ ܡܢ̈ܘܢ. ܕܐܝܬܘ̄ܗܝ ܫܬܐܡܬܐ. ܘܡܢ ܗܪܟܐ ܬܦܘܫ ܠܒܗ ܫܘܡܢܝܐ ܕܢܪܬܘܬܐ ܕܠܒܢ̈ܬܐ.

(d) ܘܐܢ ܢܗܘܐ ܕܐܝܬ ܕܒܪܐ ܒܗܠܝܢ ܢܘܪ̈ܬܐ ܕܬܪܝܢ. ܢܬܚܫܒ

ܗܠܝܢ ܡܢܘ̈ܬܐ ܠܗܘܢ، ܬܪ̈ܬܝܢ ܕܒܢ̈ܝܢ. ܡܛܠ ܕܕܒܪܐ ܬܪ̈ܬܝܢ ܡܢܘ̈ܬܐ
ܦܫܠ. ܘܡܣܡܬܐ ܫܝܐ. ܐܝܟ ܐܢܬ ܐܠܡܐܡܪ (? ܕܠܡܐܡܪ leg.).
ܬܠܬ ܒܢܬܐ ܘܒܢܐ ܕܕܒܪܐ. ܡܬܚܫܒܢ ܠܟܠܗܘܢ (? ܠܟܠܗܘܢ leg.)
ܡܢܘ̈ܬܐ ܫܬ̈ܐ ܕܒܢ̈ܝܢ. ܗܟܘܬ ܘܟܕ ܗܘܐ ܥܡ ܐܘܢܬܐ ܐܚܪܬܐ.

ܥܠܡ ܫܩܒܠܐ ܕܝܪ̈ܬܘܬܐ ܐܝܟ ܢܡܘܣܐ ܕܛܝ̈ܝܐ. ܘܕܕܐܝܢ

ܐܝܟ ܡܬܩܠܝܢ ܝܪ̈ܬܘܬܐ ❖

Ferner: Berechnung der Erbschaften der Araber und ihre Verteilung unter den Erben.

(a) Wenn es bei den Erben einen Erben gibt, [der die Hälfte, einen anderen, der ein Drittel, und (noch) einen anderen,] der ein Sechstel erbt, wird die Erbschaft in sechs Teile geteilt, weil die Hälfte von sechs Teilen drei sind, ein Drittel zwei und ein Sechstel eins.

Wenn es bei den Erben welche gibt, die zu mehreren sind, so daß die (auf sie entfallenden) Teile (noch weiter) geteilt werden (d.h. wenn mehrere gleichrangige Erben eine der koranischen Quoten unter sich aufteilen müssen) und dabei die Hälfte eines Teils entsteht, vervielfache die sechs Teile, die die Grundlage sind, entsprechend der Zahl derjenigen Erben, durch die ein Bruch bei diesen Teilen entsteht (wörtlich: die diese Teile brechen). (Zum Beispiel:) Ein Mann stirbt und hinterläßt Mutter, zwei Töchter und drei Schwestern; die Mutter erbt ein Sechstel, die beiden Töchter zwei Drittel, und ein Teil (von sechs) bleibt für die drei Schwestern; bei diesem Teil entsteht ein Bruch, weil er unter diesen Schwestern verteilt wird. Nun vervielfache diese sechs Teile, die die Grundlage sind, dreimal (d.h. verdreifache sie), entsprechend der Zahl der Schwestern, so daß sie sich auf achtzehn belaufen, und verteile sie unter ihnen: die Mutter bekommt ein Sechstel von 18, das sind drei Teile, die beiden Töchter bekommen zwei Drittel, das sind 12 Teile, und die drei Schwestern drei Teile, jede Schwester einen Teil; und die Berechnung paßt.

Wenn es nun drei Töchter oder fünf oder wieviel auch immer sind und durch sie ebenso wie bei den Schwestern ein Bruch bei der Berechnung entsteht, vervielfache diese ursprünglichen sechs Teile gemäß der Zahl (der Erben) einer Ordnung, meinetwegen der Töchter oder der Schwestern, und sieh, was bei der Berechnung herauskommt; dann vervielfache das, was dabei herausgekommen ist (d.h. das Ergebnis der Multiplikation), gemäß der Zahl (der Erben) der anderen (Ordnung), seien es Schwestern oder Töchter, und es entsteht die passende Teilung unter den Erben, wobei sich weder die Hälfte eines Teils, ein Drittel, ein Viertel oder etwas anderes ergibt.

(b) Wenn es bei den Erben einen Erben gibt, der ein Viertel, und einen

anderen, der ein Sechstel erbt, wird die Erbschaft in zwölf Teile geteilt, weil ein Viertel von sechs Teilen nicht ohne Bruch aufgeht. Du hast deswegen diese Erbschaft (rechnerisch) so vergrößert, daß sie in zwölf Teile geteilt wird, weil ein Viertel von 12 drei sind und ein Sechstel zwei; und den Rest bekommen die anderen (d.h. die Resterben, denen keine koranische Quote zusteht). Wenn es bei den Erben welche gibt, durch die bei diesen zwölf Teilen irgendein Bruch entsteht, vervielfache sie so, wie wir es dir bei der ersten Berechnung der sechs Teile aufgeschrieben haben.

(c) Wenn es bei den Erben einen gibt, der ein Achtel, und einen anderen, der ein Viertel, und (noch) einen anderen, der ein Sechstel erhält, wird die Erbschaft in 24 Teile geteilt, weil ein Achtel von 12 nicht aufgeht — nämlich eineinhalb ist —, aber von 24 ein Achtel aufgeht, d.h. drei, und ein Sechstel, d.h. vier Teile. Und die ganze Rechnung steht und geht nicht über 24 hinaus. Wenn es bei den Erben welche gibt, durch die bei den Teilen irgendein Bruch entsteht, vervielfache diese 24 entsprechend der Zahl der Erben, durch die ein Bruch entsteht, so wie wir es dir oben in der ersten Berechnung der sechs Teile, die die Grundlage ist, gezeigt haben. Und so ist die ganze Berechnung der Erbschaften der Araber passend.

(d) Wenn ein Mann bei den Erben ist, durch die ein Bruch entsteht, werden diese Teile seinetwegen zweimal vervielfacht (d.h der Multiplikator wird um eins erhöht), weil ein Mann zwei Teile und eine Frau einen erhält, wie zum Beispiel: drei Töchter und ein Sohn: die Teile werden ihretwegen fünfmal vervielfacht (verfünffacht); ebenso, wenn neben Schwestern ein Bruder vorhanden ist.

Zu Ende ist die Berechnung der Erbschaften nach den Gesetzen der Araber, und auf welche Weise die Erbschaften verteilt werden.

V.

Wesentliche neue Erkenntnisse über das islamische Recht und über die Geschichte und Bedeutung unserer Texte im christlichen Bereich sind der bisher unbekannten Hs. Dam. Patr. 8/11 nicht abzugewinnen. Sie stimmt weitgehend mit einer der schon herausgegebenen Versionen überein und bietet insoweit nur einige geringfügige Ergänzungen. Der erste der beiden zusätzlichen Abschnitte (oben III) bringt zwar vom Inhalt her auch nichts Neues, zeigt jedoch, daß noch ein weiterer syrischer Text zum islamischen Recht — wenn auch geringeren Niveaus — vorhanden ist. Die Frage nach dem Verfasser (bzw. Übersetzer oder Bearbeiter) dieser Texte wird dadurch nicht leichter. Es ist eher noch unwahrscheinlicher, daß für alle der nestorianische Katholikos Johannes bar Aḇgārē (vgl. dazu S. 92ff. meiner Aus-

gabe) verantwortlich zu machen ist. Auch der zweite der beiden neuen Abschnitte (oben IV) ist ein Hinweis darauf, daß die Beschäftigung mit islamischen Recht bei Christen weiter verbreitet war. Es wird daher kaum möglich sein, die vorliegenden Texte einer bestimmten Person mit Sicherheit zuzuschreiben.

Ein Zyklus von Verordnungen für die Ausbildung der Novizen im syrischen Mönchtum

von

Arthur Vööbus

Es gab eine Zeit, wo uns nur ein einziger Zyklus der Kanones für das syrische Mönchtum zur Verfügung stand[1]. Ein beständiges Suchen hat neue Quellenschriften zutage gefördert[2]. Dieses Suchen hat sogar zu unglaublichen Ergebnissen geführt[3], und so sind sehr wertvolle Kanones in unseren Besitz gekommen[4]. Dadurch ist unsere Kunde von diesem Genre der Gesetzgebung für das syrische Mönchtum mehr erweitert worden, als wir es erhoffen konnten.

Eine Urkunde nimmt unter diesen verschiedenen Reihen der Kanones eine besondere Stellung ein. Sind doch die Verordnungen für die Novizen ein Unikum geblieben. So haben wir es hier mit einer einzigartigen Quellenschrift zu tun, die uns einen Einblick in die Ausbildung der Novizen im syrischen Mönchtum ermöglicht. Als solches ist sie auch ein interessantes kulturhistorisches Dokument.

Hier wird nun der Text dieser syrischen Urkunde mit der Übersetzung vorgelegt. Da anderswo schon von den Handschriften und ihrer Geschichte die Rede gewesen ist[5], brauchen diese Angaben hier nicht mehr wiederholt zu werden.

Die hier angeführten Handschriften, die für die Ausgabe des syrischen Textes herangezogen worden sind, schliessen auch eine Urkunde ein, die uns über die Geschichte der Erweiterungen eine Idee gibt. In der letzten Handschrift kommen sie zum Vorschein.

---

[1] Nämlich die Kanones von Rabbūlā. Vgl. *Ephraemi Syri, Rabulae, Balaei aliorumque opera selecta*, ed. J. J. Overbeck (Oxonii 1865), 159 ff.

[2] Vgl. A. Vööbus, *Syriac and Arabic Documents* = Papers of the Estonian Theological Society in Exile 11 (Stockholm 1960), 17ff.

[3] Vgl. A. Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen: Ein Beitrag zur Quellenkunde. Band I: Westsyrische Originalurkunden* 1, B = CSCO Subsidia 38 (Louvain 1970), 316ff.

[4] Vgl. A. Vööbus, *The Synodicon in the West Syrian Tradition* 1-2 = CSCO, Scriptores syri (Louvain 1975).

[5] Vgl. Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen*, I, 1, B, 336ff.

A Hs. Sinai syr. 24 (9.Jh.).
B Hs. Br. Mus. Add. 14,729 (12./13. Jh.).
C Hs. Vat. syr. 125 (13. Jh.). Die Hs. hat sehr gelitten, so dass ihr Text hier nicht aufgenommen ist.
D Hs. Vat. syr. 126 (13. Jh.).
E Hs. Vat. syr. 124 (14/15. Jh.).
F Hs. Mardin Orth. 417 (1473/4 n. Chr.).
G Hs. Mār Mattai 27 (1484/5 n. Chr.).
H Hs. Mardin Orth. 418 (15. Jh.).
I Hs. Br. Mus. Orient. 4074 (15. Jh.),
J Hs. Cambridge Add. 1999 (1572/3 n. Chr.),
K Hs. Šarfeh Patr. 181 (16. Jh.),
L Hs. Jerusalem Markuskloster 88 (1838 n. Chr.).
M Hs. Alqōš Marienkloster 235 (1889 n. Chr.).

ܥܠ ܬܘܠܡܕܐ ܕܐܚ̈ܐ ܫܘܪ̈ܝܐ

ܗܘ ܬܘܠܡܕܐ ܢܗܘܐ ܕܪܫܝܡ ܥܠ ܡܢܝܢܐ.

(1) ܕܠܐ ܢܣܥܘܪ ܚܝܢܘܗܝ ܕܐܚܝ[1] ܠܒܪܐ ܘܠܗܠ[2]. ܐܠܐ ܠܡܕܒܪܢܘܗܝ ܢܗܘܐ ܫܐܠ ܟܠܝܘܡ..

(2) ܘܠܐ[1] ܢܥܠܠ ܡܕܝ̈ܢܬܐ. ܐܠܐ ܟܠܝܘܡ. ܐܝܟ ܕܫ̈ܠܝܢ.

(3) ܘܠܡܫܡܫܐ ܡܫ̇ܝܢܐ ܠܡܫܠܡܢܐ ܕܣܝܡܝܢ ܦܓܪ̈ܐ[1] ܢܬܥܢܐ[2].

(4) [ܘܡܫܡܫܢܘܬܐ ܠܡܫܠܡܢܐ ܕܦܓܪ̈ܗ[1] ܢܬܥܢܐ.[2]] ܘܠܐ ܒܥܡܠܘܬܐ.[3] ܘܚܝܪ̈ܐܝܬ ܡܢ ܟܠܗܘܢ ܢܣܬܡܪ. ܘܠܐ ܠܚܢܘܢܝ[4] ܢܦܠܐ : ܘܢܥܠܐ ܒܪܗܘ ܡܢ ܗܠܝܢ[5] ܕܥܒܕܐ[6] ܢܣܬܝܢܗ[7]. ܕܡܬܥܢܝܢܐ[8] ܡܢ ܟܠ ܡܢܬܪ̈ܢ[9] ܦܘܪܫܢܘܬܐ ܗܝ.

(5) ܘܡܫܪܝܐ ܣܦܪ ܡܢ ܕܒܢ ܐܣܛܪ̈ܝܐ. ܐܘ ܒܠܐܬܐ ܕܡܫܠܛܢܘܬܐ[1] ܘܒܪܗܛܢܐ[2] ܠܐ ܢܥܒܕ[3].

(6) ܘܠܐ ܢܦܘܩ ܡܠܬܐ ܕܬ̇ܘܪ ܕܡܥܠܠ. ܘܢܥܠܠ ܗ̣ܘ ܐܝܟ ܠܐ ܕܪܝܐ. ܐܠܐ ܝܬܝܪ ܐܝܟ ܢܟܦܐ.

---

1 [1] ܕܕܝܪܝܐ M [2] ܘܠܒܪܐ BDFGHIJKL — **2** [1] ܘܕܠܐ BDFGHIJKLM E ist unlesbar — **3** [1] ܦܓܪ̈ܗ GH [2] ܢܬܚܫܒܐ D add. ܘܠܐ ܒܥܡܠܘܬܐ B — **4** om. die ersten 4 Worte AGHIJ [1] ܕܦܓܪ̈ܐ KL ܟܠܝܘܡ ܦܓܪ̈ܐ M [2] ܢܬܚܫܒܐ L ܕܢܬܥܢܐ M [3] add. ܘܒܡܫܡܫܢܘܬܐ GIL add. ܢܬܥܢܐ M [4] ܚܢܘܢܝ BFGHIJK [5] zwischen den Zeilen E ܐܝܠܝܢ DFKLM [6] add. ܗܘ BDJK [7] ܡܢܣܬܝܢܗ BDJ [8] add. ܕܝܢ D [9] om. M — **5** [1] ܡܫܠܛܢܘܬܐ D ܕܒܪܗܛܢܐ M [2] ܒܪܗܛܢܐ DL ܕܡܫܠܛܢܘܬܐ K ܘܕܡܫܠܛܢܘܬܐ M [3] ܢܥܒܕ BD ܢܬܥܒܕ

(7) ܘܟܠ ܒܪ ܕܡܫܬܟܚ ܗ̇ܘ ܢܗܘܐ ܕܒܪܐ ܘܡܫܡܫܢܐ ܕܐܒܘܗܝ.
(8) ܘܠܐ ܢܬܠܐ ܚܕ ܡܢ ܡܘܗܒܬܗ، ܡܕܡ ܐܝܟ¹.
(9) ܘܠܐ¹ ܢܦܘܪܫ² ܠܡܨܪܝܐ ܕܐܝܟ³ ܕܠܐ ܚܠܬܐ ܕܐܢܫܘܬܐ⁴. ܘܠܐ
ܠܡܨܪܝܗ⁵ ܘܠܗ ܢܫܟܘܚ ܕܢܬܦܪܫ⁶ ܐܝܟ ܕܠܐ ܚܠܬܐ⁷ ܕܐܘܠܨܢܐ⁸.
(10) ܘܡܢ ܦܐܪܗܣܝܐ¹ ܐܝܟ ܕܡܢ² ܟ̇ܘܬܒܐ ܡܦܠܛܗ ܢܕܗܪ.
(11) ܘܢܗܘܐ ܦܠܚܐ ܢܚܦܐ ܠܡܕܒܪܢܘܬܗ ܕܠܐ ܢܐܣ ܡܕܝܢ ܚܕܗ ܫܠܝܐ¹
ܢܠܦܪܗ.
(12) ܘܡܢ ܕܢܦܩ ܐܢ ܡܢܝܐ ܐܝܟ ܠܐ¹ ܢܫܘܗܝ.
(13) ܘܪܘܡܐ ܡܕܡ ܐܝܟ ܠܐ ܢܥܒܕ.
(14) ܘܐܢ ܢܐܬܐ¹ ܠܗ² ܥܡܠܐ ܥܠ ܦܬܘܪܐ. ܢܗܦܘܟ ܐܦܘܗܝ،
ܡܢ ܦܬܘܪܐ³ ܘܗܕܝܢ⁴ ܢܥܒܕ⁵.
(15) ܘܢܚܦܐܝܬ ܢܠܥܣ ܘܢܫܬܐ ܐܝܟ ܕܙܕܩ ܠܚܝܘܗܝ،¹ ܕܐܠܗܐ².
(16) ܘܠܐ ܢܫܩܘܠ ܐܝܕܗ ܡܕܡ ܣܓܝܐܝܢ، ܡܢܝܐܝܬ.
(17) ܘܐܢ ܢܬܒ¹ ܥܡܗ² ܐܟܣܢܝܐ³. ⁴ܢܚܘܝܘܗܝ،⁵ ܬܪܬܝܢ⁶ ܐܘ ܬܠܬ
ܐ̈ܬܝܢ⁷ ܕܢܠܚܣܘܢ⁸.
(18) ܘܢܣܬܐܝܬ ܢܣܒ ܘܢܣܝܡ ܥܠ ܦܬܘܪܐ. ܘܠܐ ܢܒܣܪ.
(19) ܘܢܣܝܡ ܩ̇ܕܡܝܗܘܢ ܕܟܠܗܘܢ، ܘܩ̇ܕܡ ܐܚܘܗܝ، ܥܠ¹ ܦܬܘܪܐ.
(20) ܘܡܢ ܕܡܬܦܣܩ ܢܚܡܐ ܦܘܡܗ ܡܢ ܕܬܫܝܐ. ܘܢܟܠܐ ܣܘܡܗ
ܘܢܚܕܪ.
(21) ܘܡܢ ܢܐܟܠ¹ ܠܡܠܬܐ ܐܝܟ² ܕܪܒܗ ܐܘ ܬܠܡܝܕܗ³ ܐܘ ܪܚܡܗ⁴.
ܒܗܝܡܢܘܬܐ⁵ ܢܐܡܪ ܢܦܫܗ. ܡܢ ܕܢܣܒܐ ܘܬܘܒܘܬܐ ܒܐܠܗܝܢ ܕܟܗ.
ܘܐܦ⁶ ܕܢܬܒܛܠ⁷ ܡܢ ܡܕܪܫܗ⁸ ܘܕܒܪ⁹ ܗܕܐ¹⁰ ܠܐ ܢܬܪܦܣ.¹¹ ܡܢ¹²

---

8 ¹ ܚܠܦ M — 9 om die 7 ersten Worter GHI ² ܢܬܦܪܫ BDKL ³ add ܐܝܟ BDKJ ⁴ ܕܐܢܫܐ BDFGKLM ⁵ ܠܡܨܪܝܐ DKM ⁶ ܕܢܦܘܪܫ BDKJ ⁷ add ܐܘܠܨܢܐ M ⁸ ܕܐܢܫܝܢ GHJK ܐܘܠܨܢܐ D add ܘܕܪܘܫܗܝܢ M — 10 ¹ add ܘܚܣܝܢܐ M ² add ܗܟܢ M — 11 ¹ add ܐܠܗܐ M — 12 ¹ ܠܐ ܐܝܟ FGHL ܘܠܐ ܐܝܟ M — 14 ¹ ܐܬܐ M ² ܐܦܘܗܝ ܡܢ ܦܬܘܪܐ ܗܢ ܠܐ ܐܟܠ ܘܢܣܒܐ ܠܐ ܠܡܬܦܣܩ FGHIL ³ add ܘܠܟܠ M ⁴ om M ⁵ ܘܢܥܒܕ M — 15 ¹ ܠܚܝܘܗܝ، BDJK add ܘܢܫܬܐ ܐܝܟ ܕܙܕܩ M ² om M — 17 ¹ ܢܬܒ ² add ܐܝܟ M ³ ܐܟܣܢܝܐ I ⁴ add ܥܠ ܦܬܘܪܐ ܐܝܟ ܕܝܢ add ܥܠ ܦܬܘܪܐ، ܢܣܒܘܗܝ ܘܢܣܝܡ M ⁵ add ܕܢܠܚܣܘܢ D ⁶ ܐܘ ܬܪܬܝܢ D add ܘܐܚܪܢܝܢ K ⁷ ܘܠܐ ܬܘܒ D om K ⁸ om D — 19 ¹ ܡܢ BFJKLM — 21 ¹ ܢܐܟܠ L ² om M ³ ܬܠܡܝܕܗ DKL add ܐܘ ܐܚܘܗܝ، M ⁴ ܕܪܚܡܗ L ⁵ ܬܘܕܝܬܐ ܢܐܡܪ ܘܢܣܬܐܝܬ ܘܒܗܝܡܢܘܬܐ ܐܘ ܡܢ ܕܢܣܒܐ ܘܬܘܒܘܬܐ ܒܐܠܗܝܢ ܐܘ ܢܣܝܐ M ⁶ ܘܐܢ BDJK ⁷ ܢܬܒܛܠ BDFGHIJK ⁸ add ܡܠܬܐ M ⁹ ܠܡܕܒܪ BDFGHIJKM ¹⁰ om M ¹¹ ܘܡܠܝܐ M add ܕܝܕܥ M ¹² ܘܡܕܒܪܢ M

ܕܡܫܒܚܝܢ[13] ܥܠ ܗܕܐ. ܢܛܪܐ ܗܘ ܠܐܣܟܝܡܐ ܕܕܝܪ̈ܝܐ ܘܠܡܫܝܚܐ ܝܗܘܒܗ̇.

(22) ܘܠܐ ܢܣܒ ܠܕܘܒܬܐ[1] ܕܒܗ̇ ܫܒܩܝܢ ܬܓܪ̈ܐ[2] ܘܠܬܓܪܬܐ[3] ܕܙܒܢܗ.

(23) ܘܢܣܟܐܝܬ ܢܐܡܪ. ܘܢܦܬܚ ܬܪܥܐ ܕܠܗ ܘܕܐܡܝ̈ܪܐ ܒܕ[ܠܐ][1] ܡܬܚܫܒ ܠܗ.

(24) ܘܠܐ ܢܬܦܪܫ ܒܡܠܬܗ[1] ܕܠܐ ܥܠܬܐ ܕܐܠܨܐ.

(25) ܘܗ̣ܘ[1] ܢܗܘܐ ܡܫܥܒܕܐ[2] ܒܟܠ[3] ܚܕ[4] ܘܡܫܬܥܒܕܢܐ[5]. ܘܠܐܢܫܐ ܕܐܢܫ. ܒܢ̈ܝ ܩܘܡܬܐ[6] ܐܘ ܒܡܣܟܢܐ[7] ܐܘ[8] ܒܟ̈ܠܒܝܐ[9] ܠܐ ܢܬܢܩܦ[10]. ܕܠܐ ܢܗܘܐ ܚܒܪܐ ܕܟܠܒܐ[11].

(26) ܘܒܡܟܝܟܘܬܐ ܢܥܠܠ ܥܡ ܟܠ ܒܪ ܐܢܫ[1]. ܘܢܟܦܐܝܬ ܢܚܘܪ ܒܟܠ ܐܢܫ[1].

(27) ܘܠܐ ܢܡܠܐ[1] ܟܪ̈ܣܘܗܝ[2] ܡܢ ܦܘܪ̈ܢܣܐ ܕܐܢܫ.

(28) ܘܟܕ ܐܙܠ ܒܐܘܪܚܐ ܠܐ ܢܗܘܐ ܡܕܡ ܠܘܬܗ ܕܡܦܫ ܒܟܝܣܗ.

(29) ܘܐܢ ܦܐܫ ܡܢܗ ܣܒܪܗ[1] ܡܛܠ[2] ܥܠܬܐ ܐܚܪܢܐ ܕܗ̇ܝ. ܢܬܠ ܡܢܗ ܘܠܘ ܡܢ ܚܒܪܐ ܕܐܬܐ. ܡܢ ܕܗܕܐ[3] ܠܐ ܥܒܕ. ܡܫܠܡܐ[4] ܗܘ ܒܕܡܘܬ ܣܘܢܐ ܕܠܐ ܢܗܘܐ.

(30) ܘܐܦ ܢܥܠܠ[1] ܣܒܪܗ ܥܡ ܐܚ̈ܝܢ[2] ܕܦܓܥܝܢ ܒܗܘܢ: ܢܛܪ ܗ̣ܘ ܒܪ. ܠܐ[3] ܡܩܪܒ[4] ܠܘܬܗ ܕܢܥܠܠ.

(31) ܘܐܢܫܐ ܕܣܠܝܩ ܗ̣ܘ ܢܐܡܪ ܠܘܬܗ[1] ܕܢܪܗܛ[2] ܡܕܡ ܘܒܥܝܐ[3] ܬܐ[4] ܢܠܒܫ.

(32) ܘܠܐ ܢܣܒ ܠܒܪ ܐܢܫ[1] ܥܠ ܡܫܠܡܘܬܗ[2] ܐܚܪܢܐ[3] ܕܗܘ[4]. ܐܠܐ ܒܠܚܘܕܝ[5] ܗ̣ܘ ܠܗ ܢܗܒ ܢܦܫܐ.

(33) ܘܥܠ ܡܫܪܝܐ ܒܫܢܬܐ ܢܗܘܐ[1] ܚܦܝܛܐ[2] ܠܡܫܪܐ ܒܬܘܒܬܐ.

(34) ܘܟܕ ܚܫܝܟ ܠܐ ܢܠܒܫ ܡ̈ܐܢܘܗܝ.

---

13 — **22** 1 ܕܘܒܬܐ DF 2 add. ܐܘ ܒܝܬܐ M 3 ܘܠܬܓܪܬܗ GH ܕܘܠܬܓܪܬܐ M — **23** 1 om. A can. om. M — **24** 1 ܒܡܠܬܗ D — **25** 1 add. ܗܢܐ DK 2 ܡܫܥܒܕ D 3 add. ܘܐܦ K 4 om. K 5 ܡܫܬܥܒܕܢܐ K 6 add. ܥܢܘܬܐ ܐܘ L 7 ܒܟܠܒܝܐ ܐܘ M 8 add. ܥܡ ܫܠܝܬ D 9 ܟ̈ܠܒܝܐ D 10 add. ܗܘܝܢ M 11 ܠܟܠܒܐ LM — **26** 1 ܟܠܢܫ D ܟܠܒܪܢܫ E — **27** 1 add. ܣܓܝܐ D 2 ܕܟܪ̈ܣܘܗܝ D can. om. M — **29** 1 ܣܒܪܗ ܡܢܗ FGHL 2 ܒܟܠ M 3 ܕܗܠܝܢ D 4 ܢܫܪܐ BD — **30** 1 ܡܥܠܠ FGHL 2 add. ܐܚܪܢ FGHIL 3 add. ܡܩܪܒ BDJK 4 ܘܡܩܪܒ BDJK — **31** 1 ܠܐܢܫܐ M 2 ܕܡܣܒܠ BDFGHIJKLM 3 ܒܥܝܐ BDEJK add. ܕܒܥܝܐ M 4 ܕܬܐ BDJK — **32** 1 ܟܠܢܫ D 2 ܡܫܠܡܘܬܐ D 3 om. M 4 om. M. 5 ܒܠܚܘܕ D — **33** 1 ܘܗ̣ܘ D 2 ܢܚܦܛ D

(35) ܗܘ ܕܐܡܪ ܠܗ ܠܐ ܐܢܬ ܡܫܬܟܚ ܐܠܐ ܒܫܠܡ ܘܒܫܠܡ ܐܬܦܪܫ ܡܢ ܥܠܡܐ ܗܢܐ ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ.

(36) ܘܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܗ ܐܢܬ ܫܠܡ ܐܢܬ ܒܫܠܡ ܘܒܫܠܡ ܐܬܦܪܫ ܡܢ ܥܠܡܐ ܗܢܐ ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ.

(37) ܐܦ ܗܘ ܕܐܡܪ ܠܗ ܫܠܡ ܐܢܬ ܒܫܠܡ ܘܒܫܠܡ ܐܬܦܪܫ ܡܢ ܥܠܡܐ ܗܢܐ ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ.

(38) ܘܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܗ ܐܢܬ ܫܠܡ ܐܢܬ ܒܫܠܡ ܘܒܫܠܡ ܐܬܦܪܫ ܡܢ ܥܠܡܐ ܗܢܐ ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ.

(39) ܐܦ ܗܘ ܕܐܡܪ ܠܗ ܫܠܡ ܐܢܬ ܒܫܠܡ ܘܒܫܠܡ ܐܬܦܪܫ ܡܢ ܥܠܡܐ ܗܢܐ ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ.

(40) ܐܠܐ ܐܢܫ ܐܡܪ ܠܟ ܐܢ ܐܢܬ ܫܠܡ ܐܢܬ ܒܫܠܡ ܘܒܫܠܡ ܐܬܦܪܫ ܡܢ ܥܠܡܐ ܗܢܐ ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ.

(41) ܐܦ ܗܘ ܕܐܡܪ ܠܗ ܫܠܡ ܐܢܬ ܒܫܠܡ ܘܒܫܠܡ ܐܬܦܪܫ ܡܢ ܥܠܡܐ ܗܢܐ ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ.

(42) ܐܠܐ ܐܢܫ ܐܡܪ ܠܟ ܐܢ ܐܢܬ ܫܠܡ ܐܢܬ ܒܫܠܡ ܘܒܫܠܡ ܐܬܦܪܫ ܡܢ ܥܠܡܐ ܗܢܐ ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ.

(43) ܐܦ ܗܘ ܕܐܡܪ ܠܗ ܫܠܡ ܐܢܬ ܒܫܠܡ ܘܒܫܠܡ ܐܬܦܪܫ ܡܢ ܥܠܡܐ ܗܢܐ ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ.

(44) ܐܠܐ ܐܢܫ ܐܡܪ ܠܟ ܐܢ ܐܢܬ ܫܠܡ ܐܢܬ ܒܫܠܡ ܘܒܫܠܡ ܐܬܦܪܫ ܡܢ ܥܠܡܐ ܗܢܐ ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ.

(45) ܐܦ ܗܘ ܕܐܡܪ ܠܗ ܫܠܡ ܐܢܬ ܒܫܠܡ ܘܒܫܠܡ ܐܬܦܪܫ ܡܢ ܥܠܡܐ ܗܢܐ ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ.

---

35 1 om. M 2 om. M add. ܠܟ FGHILM 3 ܫܠܡ FGHIL ܠܫܠܡ JK 4 ܕܢ ܐܢ FGHILM — **36** 1 ,ܐܡܪ ܠܗ M 2 add. ܐܡܝܢ M 3 ܐܡܝܢ M 4 ܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܥܠܡ ܥܠܡܝܢ 5 add. ܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ M 6 ܬܫܠܡ BDJK 7 ܥܠ BDEFGHKM — **37** 1 ܐܡܪ ܠܗ ܐܢܬ ܫܠܡ ܐܢܬ ܒܫܠܡ ܘܒܫܠܡ ܐܬܦܪܫ ܡܢ ܥܠܡܐ ܗܢܐ ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ M 2 om. M — **38** 1 ,ܕܢ FG — **39** 1 ܐܡܝܢ ܐܡܝܢ E 2 ܐܡܝܢ ܐܡܝܢ E 3 ܐܡܝܢ ܐܡܝܢ I 4 ܐܡܝܢ ܐܡܝܢ M — **40** 1 ܕܢ ܐܢ ܐܡܝܢ M 2 ܐܠܐ M — **41** 1 add. ܐܡܪ ܠܗ BDJ 2 ,ܐܡܝܢ 3 om. I om. den Rest BDJK ,ܐܡܪ ܠܗ I — **42** 1 add. ܐܡܝܢ FGHL 2 add. ܐܡܝܢ M — **43** 1 ܐܡܝܢ ܐܡܝܢ M 2 om. M — **44** 1 ܐܡܝܢ I 2 om. M — **45** 1 add. ܐܡܪ ܠܗ BDJK 2 ܐܠܐ K ܠܫܠܡ M 3 add. ܐܢ K 4 add. ܐܡܪ ܠܗ D ܐܡܪ ܠܗ JK add. ܐܡܝܢ ܐܡܝܢ ܐܡܝܢ JK

(46) ܘܡܢ ܕܒܥܡܐ¹ ܕܝܢ² ܐܬܝܢܐ ܠܟܠܐ³ ܘܢܗܘܢ:⁴ ܐܦ⁵ ܐܚܘܗܝ، ܒܒܢܝܐ ܢܗܘܐ. ܐܠܐ ܠܗ ܠܒܘܪܝܐ ܕܝܢ ܬܫܢܝܐ.⁶

(47) ܘܐܦ ܠܐ ܢܐܡܪ ܠܗ ܗܘ ܕܡܕܒܪ ܒܝܬܗ ܒܐܘܪܚܐ ܐܘ¹ ܒܦܘܠܚܢܐ² ܬܐ³ ܢܐܡܪ⁴ ܢܬܒܛܠ.⁵ ܘܐܢܫ ܠܐ.⁶ ܠܚܝܠܗ ܢܬܦܠܓ ܘܠܗܘܢ ܢܬܟܢܫ ܠܐܠܗܐ.

(48) ܘܟܠ ܡܕܡ ܠܐ ܢܫܬܐܠ.

(49) ܘܠܐ ܢܣܪܘܒ ܘܠܐ ܢܕܓܠ.

(50) ܘܠܐ ܢܐܡܪ ܒܫܡܗ ܕܡܪܝܐ.¹

(51) ܘܢܬܬܢܝܚ¹ ܘܠܐ ܢܬܥܙܙ. ܘܢܬܚܠܒ ܘܠܐ ܢܚܠܘܒ.

(52) ܦܩܕ ܕܢܐܟܘܠ ܗܠܝܢ ܕܦܝܫܐ ܡܢ¹ ܦܬܘܪܐ. ܘܠܐ ܕܬܫܐܠ² ܚܕܐ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܦܫܐ.

(53) ܘܕܢܒܥܐ¹ ܡܢ ܐܚ ܠܐ ܢܐܡܪ² ܐܠܐ ܢܫܐܠ ܐܦ³ ܒܕ ܐܬܘܬܗ، ܘܒܫܠܡܐ⁴ ܕܬܬܕܡ ܐܝܟ ܢܝܚܘܬܐ.

(54) ܘܠܐ ܢܐܟܘܠ ܢܦܫܗ ܒܚܕܐ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܥܠܡܐ.

(55) ܘܢܬܡܟܟ¹ ܠܬܪܝܢܐ² ܘܡܢ ܣܘܠܛܢܘܗܝ ܢܐܣܘܪ. ܦܫܐ ܗܘ ܗܢܐ ܕܐܝܟ ܕܦܫܐ³ ܠܐܒܕܢܐ.⁴ ܐܘ ܢܕܢܐ ܕܐܝܢ⁵ ܒܪܘܚܗ. ܦܩܕ⁶ ܠܝ ܕܬܗܘܡ ܒܪܘܚܝ⁷ ܐܝܟ⁸ ܡܢܝܐ⁹ ܠܡܘܬܪܢܐ¹⁰ ܕܢܦܫܐ. ܘܠܐ ܠܡܦܪܓܐ ܕܪܬܢܐ.

(56) ܘܢܬܟܢܫ¹ ܕܪܗܘܗܝ² ܥܠ ܟܠ ܐܢܫ ܕܪ ܐܢܫ ܘܥܘܡܩܐ³ ܡܢ ܟܠ ܟܪܝܢ.

(57) ܘܡܢ ܗܝܡܢܘܬܐ ܡܫܡܠܝܐ ܢܛܪ ܡܦܠܓ ܕܗܘ ܡܕܒܪܢܐ ܡܢ ܠܒܐ ܘܩܛܪܐ ܢܚܘܪܐ ܢܬܘܗܝ، ܒܐܠܗܐ.

(58) ܘܡܢ ܕܪܚܡܐ ܕܝܢ ܬܫܒܘܚܬܐ ܘܫܘܒܚܪܐ. ܐܝܟ ܕܡܢ ܐܚܪܝܐ ܦܘܪܫܢܐ ܢܚܘܪܘ.

— **46** ¹ ܕܢܬܒܥܡܐ ² ܠܟܠܐ ܕܝܢ ܐܬܝܢܐ BDJK ܒܟܠܐ ܕܝܢ ܐܬܝܢܐ M ³ om. FGHIL ⁴ add. ܢܗܘܪ D ⁵ worter 1-4 fehlen bei D ⁶ add. ܘܠܐ ܕܢܒܥܐ ܗܘܐ JK add. ܗܘܐ ܡܢ B add. ܘܐܦ. ܘܢܬܒܥܐ ܘܐܬܝܢܐ ܗܘ ܒܬܫܡܫܬܐ ܠܐ ܕܢܛܪ ܗܝ، ܡܢ ܐܚܘܗܝ، ܒܒܢܝܐ ܢܗܘܐ D — **47** ¹ om. DJK ² om. DJK ³ om. L ⁴ add. ܐܘ ܒܦܘܠܚܢܐ ܐܬܝܢܐ ܐܝܟܢܐ ܕܗܘ D add. ܕܗܘ ܐܝܟܢܐ ܐܬܝܢܐ ܒܦܘܠܚܢܐ ܐܘ JK ⁵ ܢܬܒܛܠ K add. ܠܗ JK ⁶ add. ܢܬܦܠܓ D — **50** ¹ add. ܐܠܗܐ ܕܒܟܠܗܘܢ ܐܬܘܬܐ M — **51** ¹ ܘܠܐ ܢܗܘܐ ܕܢܬܬܢܝܚ ܡܢ ܒܝܫܬܐ ܢܬܬܢܝܚ M — **52** ¹ ܡܢ GH ² ܬܣܝܡ BDIJ — **53** ¹ ܘܕܠܐ M ² ܘܢܐܡܪ ܢܫܐܠ M ³ om. M Umstellung bei D — **55** ¹ ܢܬܡܟܟ ܘܠܐ JK ² add. ܘܠܡܫܒܩܘ ܠܬܪܝܢܐ M ³ add. ܘܡܪܕܘܬܐ ܘܡܬܢܝܐ ܘܡܚܫܒܬܐ M ⁴ om. die folgenden 4 Worte M ⁵ ܘܪܘܚ JL ⁶ add. ܗܘ IJK ⁷ add. ܡܢ ܗܘܢܐ M ⁸ om. BDFGH IJKLM ⁹ om. BDFGHIJKLM ¹⁰ ܘܠܡܘܬܪܢܐ M — **56** ¹ ܢܬܟܢܫ ܘܢܗܘܐ JK ܘܢܗܘܘܢ ܢܬܟܢܫܘܢ B ܢܬܟܢܫܘܢ ܢܗܘܘܢ D ² ܪܗܘܗܝ ³ ܘܥܘܡܩܐ BDFGHIJKL om. M ܚܣܝܢ —

(59) ܗܘ ܕܐܡܪ ܠܗ ܠܡܫܝܚܐ ܕܢܗܘܐ ܠܟ ܐܠܗܐ ܘܐܢܫ ܐܚܪܢܐ ܠܐ ܐܝܬ ܠܟ ܐܠܐ ܐܠܗܐ ܚܕ ܒܠܚܘܕ.

(60) ܘܐܦ ܗܘ ܕܐܡܪ ܠܗ ܠܡܫܝܚܐ ܕܢܗܘܐ ܠܟ ܐܠܗܐ ܘܐܢܫ ܐܚܪܢܐ ܠܐ ܐܝܬ ܠܟ ܐܠܐ ܐܠܗܐ ܚܕ ܒܠܚܘܕ. ܗܘ ܕܐܡܪ ܠܗ ܠܡܫܝܚܐ ܕܢܗܘܐ ܠܟ ܐܠܗܐ ܘܐܢܫ ܐܚܪܢܐ ܠܐ ܐܝܬ ܠܟ ܐܠܐ ܐܠܗܐ ܚܕ ܒܠܚܘܕ.

ܗܘ ܕܐܡܪ ܠܗ ܠܡܫܝܚܐ ܕܢܗܘܐ ܠܟ ܐܠܗܐ ܘܐܢܫ ܐܚܪܢܐ ܠܐ ܐܝܬ ܠܟ ܐܠܐ ܐܠܗܐ ܚܕ ܒܠܚܘܕ. ܗܘ ܕܐܡܪ ܠܗ ܠܡܫܝܚܐ ܕܢܗܘܐ ܠܟ ܐܠܗܐ ܘܐܢܫ ܐܚܪܢܐ ܠܐ ܐܝܬ ܠܟ ܐܠܐ ܐܠܗܐ ܚܕ ܒܠܚܘܕ.

---

59 [1] ܐܠܗܐ J — **60** [1] om. Worte 1-5 BDJK [2] ܒܪܝܫܝܬ BDJK [3] ܐܒܪܗܡ D [4] ܐܝܣܚܩ D [5] ܝܥܩܘܒ M [6] ܐܒܗܬ BDJK om. M

Schlnss [1] ܐ BDFGHIJL [2] add. ܐܠܗ BDFGHIJL ܐ ܐܒ BFGHIJL [3] ܐ ܚܕ K [4] ܐܡܪ GH [5] ܐܠܐ K [6] ܐܝܣܘܥ D ܡܫܝܚܐ GH [7] ܐܒܗܬ D [8] ܐܠܗܐ D [9] add. ܐ ܐܠܗ ܒܪ D add. ܐ FGHL [10] add. ܐ ܐܠܗ ܐܠܗ DK add. ܐ ܐܠ ܐ ,ܡܫܝܚܐ eine völlige Umformung bei M

Über die Verordnung der Novizen-Brüder

Diese ist die keusche Verordnung, die dem Herrn gefällt.

(1) Die Augen einer Person sollen nicht in jede Richtung blicken, sondern sollen nur vor sich hinschauen.

(2) Er soll nicht übermässig reden, sondern nur diese (Dinge sagen), die notwendig sind.

(3) Er soll nur armselige Kleidung verwenden, die zur Befriedigung der Bedürfnisse des Körpers dient.

(4) Er soll sich der Nahrung, die für den Unterhalt des Körpers ist, bedienen und nicht in Gier, und soll von allem (nur) wenig essen und soll nicht etwas verachten und seinen Magen mit dem füllen, das sein Wille auswählt; Besonnenheit ist die Tugend aller Tugenden.

(5) Und Wein soll er ausnahmsweise nur, wenn er mit anderen ist, oder wegen der Schwachheit oder Krankheit trinken.

(6) Denjenigen, der redet, soll er nicht unterbrechen, und er soll nicht reden wie jemand, der disziplinlos ist, sondern er soll langmütig sein wie ein weiser Mann.

(7) Wo er nur irgend gegenwärtig sein mag, soll er ein Geringer und Diener seiner Brüder sein.

(8) Er soll keines seiner Glieder vor jemandem entblössen.

(9) Jemandes Körper soll er nicht berühren, ausgenommen wegen Notwendigkeiten; und er soll von keinem seinen Körper berühren lassen, ausgenommen wegen der Not.

(10) Vor Vertraulichkeit soll er sich wie vor dem mörderischen Tode hüten.

(11) Im Schlaf soll er sich eine keusche Anordnung auflegen, damit sein Schutzengel sich nicht von ihm entfernt.

(12) Wenn es möglich ist, soll ihn keiner sehen, wenn er schläft.

(13) In Gegenwart von jemanden soll er nicht spucken.

(14) Wenn der Husten ihn bei Tisch überkommt, soll er sein Gesicht vom Tisch abwenden, und dann (erst) soll er husten.

(15) Er soll bescheiden essen und trinken, so wie es sich den Söhnen Gottes ziemt.

(16) Seine Hand soll er in Gegenwart seiner Genossen nicht frech ausstrecken.

(17) Wenn ein Fremder mit ihm sitzt, soll er zwei- oder dreimal ihn zum Essen zwingen.

(18) Er soll (etwas) ruhig nehmen und auf den Tisch legen, und er soll nicht verachtend (handeln).

(19) Seine Füsse und seine Kleidung sollen bei Tisch unter Kontrolle sein.

(20) Wenn er gähnt, soll er seinen Mund bedecken, so dass es nicht gesehen wird, und seinen Atem anhalten, bis es vorbeigeht.

(21) Wenn er in die Zelle tritt — ob seines Lehrers oder seines Schülers oder seines Freundes — soll er sich mit Vorsicht benehmen, diese (Dinge), die da sind, anzusehen und zu betasten; sogar wenn er durch den Inhaber dazu gedrängt wird das zu tun, soll er nicht überredet werden. Jeder, der in dieser (Hinsicht) anmassend ist, ist ein Fremder zu dem Schema der Mönche und dem Christus, der sein Geber ist.

(22) Er soll nicht hineinsehen in den Ort, wo die Gefässe der Zelle seines Freundes stehen.

(23) Die Tür soll er leise schliessen und öffnen — seine eigene (wie auch) die von anderen — so dass ihr Geräusch nicht hörbar ist.

(24) Bei seinem Gehen soll er sich nicht beeilen (in Hastigkeit) ohne einen Grund der Not.

(25) In allem soll er unterwürfig und gehorsam sein, (aber) er soll keinem, der von Besitztümern oder Geld oder von weltlichen (Dingen) gefangen ist, anhängen, damit er nicht ein Knecht Satans werde.

(26) Mit jedem soll er freundlich reden und auf jeden Menschen keusch sehen.

(27) Seine Augen soll er nicht vom (Ansehen) des Gesichtes einer Person befriedigen.

(28) Wenn er auf dem Wege wandert, soll er nicht jemandem, der älter ist als er, voraus sein.

(29) Wenn aus irgend einem Grunde sein Genosse zurückbleibt, soll er sich nur wenig von ihm entfernen und darauf warten, bis er nachkommt. Derjenige, der das nicht tut, ist dumm wie ein wildes (gesetzloses) Schwein.

(30) Wenn sein Genosse mit den Leuten redet, die ihnen begegnen, soll er warten und den, der redet, nicht drängen.

(31) Derjenige, der gesund ist, soll zu dem, der vor einiger Zeit krank war, sagen : »Komm, wollen wir essen !«

(32) Er soll keine Person wegen ihrer Sünde, welche sie auch sein mag, schelten, sondern sich in allen (Dingen) selber schuldig machen (= beschuldigen).

(33) Er soll jede niedrige Aufgabe wählen, um sie in Demut zu tun.

(34) Wenn er lacht, soll er seine Zähne nicht entblössen.

(35) Wenn er mit Frauen reden muss, soll er reden, während er sein Gesicht von ihrem Anblick abwendet.

(36) Von den Bundestöchtern soll er sich wie von der Schlinge Satans fernhalten — von ihrer Begegnung, ihrem Umgang und ihrem Anblick, so dass die Verachtung der unreinen Leidenschaften ihn nicht überwältigt.

(37) Sogar wenn sie seine naturlichen Schwestern sind, soll er in allen (Dingen) von ihnen wie von Fremden sich bewahren

(38) Von der Gemeinschaft mit den Mitgliedern seiner Verwandtschaft soll er sich bewahren, so dass sein Herz nicht in der Liebe zu Gott erkaltet

(39) Von der Freundschaft und Vertraulichkeit mit Knaben soll er sich wie von der Freundschaft mit dem Bosen fernhalten

(40) Er soll einen Ratgeber, einen nahen Bekannten und Gefahrten haben, welcher den Herrn furchtet und in Frieden mit seiner Seele ist, arm in seinem (ausserlichen) Leben, aber reich in den Geheimnissen Gottes

(41) Anderseits seine eigenen Geheimnisse und Wege soll er vor jedem Menschen (fur sich) behalten und seine Muhen und Kampfe soll er nicht offenbaren

(42) Sein Monchskleid soll er nicht ausziehen — ausgenommen eine Notwendigkeit — so dass er von jemand gesehen werde

(43) Fur die naturlichen Bedurfnisse soll er keusch hinausgehen — aus Ehrfurcht vor seinem Schutzengel

(44) In allen Dingen soll er sich in der Furcht Gottes und unter dem Zwang des Todes benehmen — selbst wenn sein Herz nicht willig ist

(45) Es wurde ihm besser sein, todliches Arsenik zu essen, als mit einer Frau zu essen, sogar wenn sie seine (eigene) Mutter oder Schwester sei

(46) Es ware ihm besser, mit einem Drachen zu wohnen, als mit jemandem sich in ein Monchskleid einzuhullen und zu schlafen — nicht einmal wenn er sein naturlicher Bruder sei

(47) Wenn derjenige, der alter ist als er, auf der Reise oder in einer Beschaftigung zu ihm sagt »Komm, wollen wir (Psalmen) singen«, soll er gehorchen, falls aber nicht, soll seine Zunge still bleiben und sein Herz Gott preisen

(48) Über irgend etwas soll er nicht streiten

(49) Er soll nicht schwatzen oder lugen

(50) Es soll nicht im Namen des Herrn schworen

(51) Er soll verachtet sein und nicht (selber) verachten, soll Schaden leiden und (selber) nicht schaden

(52) Es ist besser, dass die (Dinge) des Korpers mit dem Korper umkommen sollen als das eine von den (Dingen) der Seele ermangle

(53) Mit keinem soll er ein Urteil aussprechen, sondern soll (alles) ertragen, sogar wenn er (selber) gerecht ist und als ein Schuldiger verurteilt wird

(54) Seine Seele soll nichts von den (Dingen) der Welt lieben

(55) Er soll den Herrschern gehorchen, aber von ihrer Gemeinschaft soll er fern bleiben — das ist eine Schlinge, die die Unachtsamen furs Verderben fangt Du, gieriger Freund des Magens, fur dich wurde es besser sein — wenn

es möglich wäre — die feurigen Kohlen in den Magen zu legen, als die Folter der Herrscher (zu erfahren).

(56) Entfernt von jedem Menschen und ohne sie, soll er sein Erbarmen über jeden Menschen ausgiessen.

(57) Von vielem Reden soll er sich bewahren, weil dieses die durch Gott hervorgerufenen feurigen Anregungen aus dem Herzen auslöscht.

(58) Von dem Wortstreit mit Hausgenossen und Fremden soll er sich wie von einem reissenden Löwen fern halten.

(59) In der Nähe von Zornigen und Streitsüchtigen soll er nicht wohnen, damit sein (eigenes) Herz nicht mit Zorn gefüllt wird und die Finsternis des Irrtums (nicht) in seiner Seele herrscht.

(60) Mit einem Prahler soll er nicht wohnen, damit nicht die Wirksamkeit des Heiligen Geistes von seiner Seele fortgenommen wird und sie zum Wohnort aller bösen Leidenschaften wird.

Wenn du alle diese Verordnungen hältst, o Mensch, und zu jeder Zeit dich (beständig) mit dem Meditieren über Gott beschäftigst, wahrlich, in einer kurzen Zeit wird es für deine Seele sein, dass sie in sich das Licht des Christus sehen wird und sie wird für immer nicht mehr blind sein.

Ehre sei Ihm von denen, die Ihn lieben. Amen.

Die ältere Kirchenrechtsliteratur der Perserkirche *

von

C. Detlef G. Müller

Schon von Anbeginn haben werdende Kirchenverfassung und -ordnung den Christen das Problem des Rechts gestellt. Man kann das an der Entwicklung der Ältestenverfassung und des Bischofsamtes ohne Schwierigkeiten feststellen [1]. Wenn die Gemeinden ihre Gläubigen total in Pflicht nahmen und der Bischof die Schlüsselgewalt ausübte, so war dieser praktisch Richter in allen Angelegenheiten des täglichen Lebens seiner Gläubigen, Christi Stellvertreter in seiner Gemeinde, wie es Cyprian von Karthago (Thascius Caecilius; geb. um 200/10, gest. 14.IX.258 als Märtyrer) im Westen deutlich aussprach[2].

Zwar haben natürlich auch die Christen die weltlichen Gerichte anerkennen mussen und in Anspruch genommen, aber das Ideal war dieser Zustand nie. So tritt das Recht in der Kirche seit jeher in drei Bereichen auf: Zunächst geht es um die Organisation der Gemeinden und Patriarchate, das ganze grosse Gebiet des ausseren Zusammenhanges der Kirche, Diener und Gläubigen, das auch heute noch als Kirchenrecht im eigentlichen Sinne gilt. Der zweite Bereich ist der lehrmaßige. Auch hier muß je länger je mehr, der korrekte Glaube rechtlich festgelegt werden — die Orthodoxie der Gemeinden und ihrer Gläubigen nachprufbar sein. Das ist nur durch Normen zu schaffen, die einen rechtsverbindlichen Charakter tragen.

---

* Gastvorlesung, gehalten am 13. Dezember 1973 (Donnerstag) um 11 Uhr vor der Theologischen Fakultät der Georgio-Augusta zu Gottingen. Der Text des mundlichen Vortrages wurde nicht verandert, dafur aber um ausfuhrliche Anmerkungen vermehrt. Hier sind eventuell notwendige Präzisierungen zu finden. Die auf den Vortrag folgende Diskussion bot keine Veranlassung, den Text selbst zu verändern. Fur die Ehre der Einladung nach Göttingen sei auch an dieser Stelle nochmals gedankt.

[1] Grundlegend hierzu das der Theologischen Fakultät in Göttingen gewidmete Werk von Hans Freiherr von Campenhausen: *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tubingen 1953 in 1. Auflage (*Beitrage zur historischen Theologie*, ed. G. Ebeling, Vol. 14).

[2] Cf. Epistula LIX, 5: Qui dixerit fratri suo fatue, et qui dixerit racha, reus erit in gehenna ignis (Matth. 5,22), quomodo possunt censuram Domini ultoris evadere, qui talia ingerunt non solum fratribus sed et *sacerdotibus, quibus honor tantus de Dei dignatione conceditur, ut quisquis sacerdoti eius et ad tempus huic iudicanti non obtemperaret, statim necari etur*? (D. I. H. Goldhorn: *Th. C. Cypriani Opera Genuina* I [Lipsiae 1838], pp. 155/56). — H. Freiherr von Campenhausen, l c. (Anmerkung 1), pp. 311-312.

An dritter Stelle steht dann das sogenannte Zivilrecht, also der Bereich des praktischen Lebensverhaltens. Für die Christen war er durch ihren Glauben, ihre Heiligen Schriften normiert. Die Bußfrage hat es weithin mit ihm zu tun. Man konnte hier selbstverständlich auch vor weltlichen Gerichten prozessieren. Seit ältester Zeit hat das aber kein christlicher Prediger als Ideal gepriesen. Ganz im Gegenteil. Auch hier war die Kirche, war der Bischof mit seinen biblischen Normen die oberste Instanz. Ein Zivilrecht im eigentlichen Sinne konnte es für die Christen daher kaum geben. Wie sollte zum Beispiel der ganze Complex des Eherechtes im weitesten Sinne unabhängig von den Normen des christlichen Glaubens existieren?

Es liegt auf der Hand, daß sich hier Vorschriften entwickelt haben müssen, nach denen verfahren wurde; kurzum schon früh ein Rechtsbewußtsein entstanden sein dürfte. Aus Berichten — zumal auf dem Gebiete der orientalischen Kirchen — gewinnt man leicht den Eindruck, daß sich hier die großen geistlichen Persönlichkeiten souverain über jedwede Regel hinwegsetzten und ganz aus dem Geiste Gottes ihre Entscheidungen fällten. Doch ist das nur scheinbar der Fall. Bei näherem Zusehen zeigt sich meist, daß hinter allen Urteilen feste Normen stehen — vielleicht manchmal etwas frei gehandhabt, aber doch nicht unbeachtet. Im römischen Reiche hat man schließlich den ganzen Umkreis des Kirchenrechts in den Gesamtcomplex des staatlichen Rechtes eingefügt. Damit wurde also der kirchliche Spruch staatlich vollstreckbar, konnte man ihm nicht mehr durch einen einfachen Austritt aus der Gemeinde entgehen. Erwähnt sei in diesem Zusammenhang die viel besprochene bischöfliche Audienz (episcopalis audientia)[3]. Dieses alte bischöfliche Schiedsrichteramt fand unter Kaiser Justinian I. (527-565) jedenfalls eine erhebliche Ausweitung bis hin zu Kriminalsachen, zumindest

[3] Cf. Walter Selb: *Episcopalis audientia von der Zeit Konstantins bis zur Nov. XXXV Valentinians III*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung*, Vol. 84 (1967), pp. 162-217 (auf p. 165 dieser grundlegenden Abhandlung wird leider immer noch von einer organisatorischen »Abspaltung« der persischen Christenheit von Antiochien mit folgendem »Schisma in der Annahme der nestorianischen Lehre« gesprochen. Dazu sei nochmals aufmerksam gemacht auf Wilhelm de Vries: *Antiochien und Seleucia-Ctesiphon, Patriarch und Katholikos?*, in: *Mélanges Eugène Tisserant*, Vol. III: *Orient Chrétien II, Città del Vaticano 1964* [*Studi e Testi* 233], pp. 429-450, der p. 445 lapidar erklärt: »Die persische Kirche gehörte niemals zum Territorium dieses Patriarchats [scil. von Antiochien) und hat sich deshalb auch von ihm nicht abgespalten«. Genauso entschieden äußert sich Wolfgang Hage, l.c. [Anmerkung 8], p. 180). — Schon Martin Krause: *Apa Abraham von Hermonthis, ein oberägyptischer Bischof um 600*, (ungedruckte) Philosophische Dissertation Berlin 1956, Vol. 1, pp. 64-72, betont, wie schwer bei der Episcopalis Audientia zivilrichterliche Tätigkeit, die administrativ-friedensrichterliche Funktion und das rein kirchlich-disziplinarische Richteramt von einander zu scheiden seien.

[4] Cf. Gustav Pfannmüller: *Die kirchliche Gesetzgebung Justinians, hauptsächlich auf Grund der Novellen*, Berlin 1902, pp. 81-85.

für Kleriker[4]. Unter dem Islam schließlich wird den Christen eo ipso eine weitgehende Rechtsautonomie zugestanden, da sie Schriftbesitzer waren. Faktisch bleibt dabei natürlich eine Zweigleisigkeit bestehen, da jeder unbenommen auch vor muslimischen Gerichten sein Recht suchen konnte. Kirchlicherseits konnte man dagegen nur mit kirchlichen Strafen bis hin zur Exkommunikation vorgehen[5]. Wie weit eine anerkannte Führerpersönlichkeit gehen konnte, zeigt — allerdings in einer Übergangszeit — der Fall des Maurers und Raubmörders Phelia (oder Phylia), den der ägyptische Patriarch Benjamin I. etwa im Jahre 664 in seinem Hause verbrennen ließ. Allerdings faßte man die Angelegenheit als Gottesgericht auf: Das Feuer kam vom Himmel herab, so als ob ein Nachbar es auf das Haus geworfen hätte. Man war also gegen staatlichen Einspruch geschützt, denn selbstverständlich konnten auch Patriarchen nie eigene Henker beschäftigen[6]. Die Tendenz ist aber klar: Der Bischof ordnet das gesamte Leben seiner Gläubigen, ohne irgendeinen Bereich davon auszunehmen.

Sieht man sich einmal die Rechtsquellen der verschiedenen Patriarchate an, soweit sie bisher überblickbar und schon zugänglich sind, so findet man zumeist eine Fulle verschiedenartiger Sammlungen von alten Kirchenordnungen und Canones der verschiedensten Synoden[7]. Man muß sich fragen, wie weit und wann sie jeweils in Geltung waren. Es scheint fast ausgeschlossen, daß aus dem im Laufe der Zeit immer unübersichtlicheren Sammelsurium unterschiedlichster Sammlungen zugleich Recht gesprochen wurde. Viele Bestimmungen bleiben sich allerdings gleich oder ähneln sich. Auch können bestimmte Texte praktische, andere nur mehr theoretische Bedeutung gehabt haben. Schließlich ist auch hier die mündliche Tradition nicht zu unterschätzen, die man mittels der praktischen Anwendung weitergab. Man war also auf schriftliche Sammlungen keineswegs immer angewiesen.

Auffallend ist daher, daß gerade in dem ostsyrisch-nestorianischen Raum, also im Gebiete der Perserkirche die Katholikoi oder Patriarchen des Ostens[8]

---

[5] Cf. Hubert Kaufhold: *Syrische Texte zum islamischen Recht*, Munchen 1971 (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Abhandlungen Neue Folge, Heft 74), p. 20-22.

[6] Cf. C. Detlef G. Muller: *Die Homilie uber die Hochzeit zu Kana und weitere Schriften des Patriarchen Benjamin I. von Alexandrien*, Heidelberg 1968 (*Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1968, 1. Abhandlung), p. 19 mit Anmerkung 3 auf pp. 19-22.

[7] Fur Alexandrien cf etwa Wilhelm Riedel: *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig 1900/Aalen 1968.

[8] Allgemein C. Detlef G. Muller: *Stellung und Bedeutung des Katholikos-Patriarchen von Seleukeia-Ktesiphon im Altertum*, in: *Oriens Christianus*, Vol. 53 (1969), pp. 227-245. — Grundsatzlich zur Situation der Perserkirche in der alten Zeit äußert sich Wolfgang Hage:

und die Bischöfe selbst immer wieder zur Feder griffen, ihr Recht und ihre richterlichen Entscheidungen selbst immer neu fixierten. In den auf dem einstigen Territorium des römischen Reiches erwachsenen Kirchen scheint das garnicht oder doch nur in wesentlich geringerem Umfange von seiten des oberen Kleros geschehen zu sein. Das mag seinen Grund in der ganz anderen Lage der Perserkirche haben, die sich nie einer christlichen Obrigkeit erfreuen durfte und daher in besonderem Maße ein eigenes Rechtswesen aufbauen mußte, um die Gläubigen von dem Besuch fremder Gerichte abzuhalten. Als einen gewissen Fixpunkt wird man die Synode von 424 unter dem Katholikos Dadīšō' festhalten können. Man will jetzt seine Angelegenheiten selber ordnen als Kirche im neupersischen Reich und von dem Protektorat der »Väter des Westens« loskommen[9]. Das führte dogmatisch zur Anerkennung der nestorianischen Lehre (April 484 zu Bēṯ Lāpāt)[10] und mußte auch eigene kirchenrechtliche Bemühungen aller Art nach sich ziehen.

Wichtige Grundnormen legen natürlich die Canones der einzelnen Synoden fest, wie sie im Synodicon orientale[11] vom 5. bis 8. Jahrhundert zusammengefaßt sind, wozu noch eine Reihe von altkirchlichen Canones kommen[12]. Grundsätzlich ergibt sich aus den disziplinären und sittlichen Vorschriften das gesamte Recht für das tägliche Leben der Christen. So ist es in allen Kirchengebieten. Gegebenenfalls tritt die alte Volkssitte hinzu, sofern sie den christlichen Vorschriften nicht widerspricht. Darüber hinaus muß man davon ausgehen, daß der Verband größerer Familien ohnedies manche Dinge sozusagen von selbst erledigt und vielfach keine richterliche Hilfe in Anspruch zu nehmen braucht. Im vorliegenden Falle kommt hinzu, daß die Kirche nicht nur ohne christliche Obrigkeit ist, sondern sich auch über immer unterschiedlichere Gebiete ausdehnt. Einheitliche Normen waren

---

Die ostromische Staatskirche und die Christenheit des Perserreiches, in: *Zeitschrift fur Kirchengeschichte*, Vol. 84 (1973), pp. 174-187.

[9] Cf. J. B. Chabot: *Synodicon orientale ou recueil de Synodes Nestoriens = Notices et extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres Bibliothèques*, Vol. 37, Paris 1902, pp. 51, 295/296.

[10] Diese Synode fand aber keine Aufnahme in die Synodalaktensammlung der persischen Kirche (cf. Chabot = Anmerkung 9), da sie durch diejenige des Mār Akakios (ܐܟܩ) von Seleukeia-Ktesiphon von 486 ersetzt wurde.

[11] Ediert, in das Franzosische ubersetzt und mit Anmerkungen versehen von J. B. Chabot (cf. Anmerkung 9; zu dem Herausgeber cf. Édouard Dhorme: Notice sur la vie et les travaux de M. l'Abbé Jean-Baptiste Chabot [mit Bild] in Académie des Inscriptions & Belles-Lettres, Comptes rendus des séances de l'année 1952, Paris 1952, pp. 262-277, insbesondere p. 269). Cf. weiter H. Kaufhold, l.c. (Anm. 5), p. 25[4] (hier auch die deutsche Übersetzung von Oscar Braun).

[12] Die Liste bei Chabot, l.c. (Anm. 9), pp. 609-615.

daher ein Gebot der Stunde; Normen, die man dann natürlich mit kirchlichen Mitteln durchzusetzen versuchen mußte.

Als erster Katholikos verfaßt Mār 'Aḇā I. (537 oder 540 bis 552) ein juristisches Werk, das bezeichnenderweise das Eherecht zum Inhalt hat[13]; ein für das Leben der Christen immer wichtiges Problem, insbesondere in einer Umgebung, die hier andere Normen vertrat. Die kurze Schrift ist rein biblisch orientiert und behandelt die Ehevorschriften nach Leviticus 18, sowie die Strafbestimmungen aus Leviticus 20,10-21. Bereits dieser biblische Text fordert die Israeliten ja auf, hier nicht den Gebräuchen ihrer Umgebung zu folgen. In gleicher Weise ziehen natürlich auch die Christen daraus ihre Schlüsse und folgen den biblisch gegründeten Vorschriften ungeachtet der Praxis ihrer andersgläubigen Nachbarn. Der Text ist also eine Zusammenfassung der kirchlichen Vorschriften, die sich natürlich auch von der jüdischen Usance in gewissem Umfange absetzen[14]. Der Katholikos teilt mit, wann Heirat und Geschlechtsverkehr erlaubt sind und wann nicht. Bemerkenswert ist der deutliche Hinweis auf die persische Verwandtenehe, die klar abgewiesen wird. Die Anschauungen der Magier werden ohne Scheu beim Namen genannt[15]. Die Schrift ist als nochmalige Präzisierung der kirchlichen Canones zu verstehen, wie sie auch der Synode Mār 'Aḇā's von 544 beigegeben sind[16]. Man wird also sagen können, daß diese kleine juristische, dabei aber auch etwas predigtartige Schrift des Patriarchen sozusagen zwanglos aus der kirchlichen Praxis herauswächst und präzisiert, was communis opinio der Kirche ist, ihre Canones festlegen. Das Problem hat dann die Synoden immer wieder bewegt. Es war nötig, die christliche Eheschließung zu fordern; und das hieß logischerweise eben die kirchliche Verlobung, womit jedwede für die Kirche nicht akzeptabele Ehe von vornherein ausgeschlossen war. Das zeigt schon der Canon XIII der Synode Georg I. von 676[17]. Auch in der späteren juristischen Literatur der Perserkirche wird das Eherecht stets mitbehandelt. Ohne nun das Gesamtproblem von *ἄγραφος Γάμος* und *ἔγγραφος Γάμος*[18], sowie die Entstehung der

[13] Ediert mit deutscher Übersetzung von Eduard Sachau; *Syrische Rechtsbücher*, Vol. III (Berlin 1914), pp. XXII-XXVII, 255-285, 363-369 (hier die Anmerkungen).

[14] Cf. Muller, l.c. (Anm. 8), p. 241.

[15] Cf. die Hinweise auf Ahura Mazdā und Zervan (cf. Sachau III [Anm. 13], pp. 264-267, 366-368).

[16] Cf. Canon XXXVIII bei Chabot, l.c. (Anm. 9), pp. 549-550, 561.

[17] Cf. Chabot, l.c. (Anm. 9), pp. 223, 487-488; und J. Partsch: *Neue Rechtsquellen der nestorianischen Kirche*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, Vol. 30, Romanistische Abteilung, Weimar 1909, pp. 355-398, hier 386-391.

[18] Die Verhältnisse liegen hier in Syrien ähnlich wie in Ägypten. Der *ἄγραφος Γάμος* kann als kirchlich gesegnetes Verlöbnis bezeichnet werden, dem der *ἔγγραγος Γάμος* als Ehevertrag mit Dotalinstrument ohne kirchliche Begründung als eigentlicher Ehebeginn folgt. Ursprünglich dürfte es sich wohl auch um verschiedene Formen der Eheschließung gehandelt haben mit

nestorianischen Eheriten hier im einzelnen behandeln zu können[19], gar noch ihre zeitliche Entwicklung oder räumliche Ausdehnung, darf doch festgehalten werden, daß das Eherecht nach Lage der Dinge eine erhebliche Rolle spielte und man nach Möglichkeit kirchlicherseits den Hebel zu Beginn, also beim Problem des Verlöbnisses ansetzte.

Man darf die Entwicklung des Rechtes der Perserkirche sich aber nicht so vorstellen, als ob stets die theoretische Erwägung, die Abfassung neuer Rechtsbücher auf Grund der Canones und der übrigen juristischen Literatur das Entscheidende gewesen wäre. Vielmehr wirkten die Katholikoi oder Patriarchen auch rechtsetzend, indem ihre Entscheidung als vorbildlich erkannt und somit beispielhaft für ähnlich gelagerte Fälle wurde. Mit anderen Worten, die Patriarchen und gegebenenfalls auch die Bischöfe in ihrem Bereich wurden zu autoritativen Auslegern der bestehenden Rechtsnormen ihrer Kirche. Bereits von einem Manne wie Mār 'Abā I. wissen wir, daß er regelmäßig einen erheblichen Teil seines Tages als Gerichtsherr verbrachte, indem er Entscheidungen fällte; während er in der Nacht Briefe schrieb[20]. Dieser Tätigkeit der Patriarchen entstammen die Sammlungen von richterlichen Entscheidungen, wie sie uns erstmals aus der islamischen Zeit überliefert sind. Ḥenān-Īšō' (Misericordias Jesu) I. (685/86-699 oder 701) hat in schwieriger Zeit (Auseinandersetzung zwischen den mekkanischen und damaszenischen Khalifaten) regiert. Von ihm sind 25 (oder de facto 24) Schreiben mit richterlichen Urteilen erhalten, die doch für die Nachwelt wohl normierende Kraft hatten[21]. Es handelt sich allerdings um Briefe, also schriftliche Entscheidungen, nicht um Protokolle von Gerichtssitzungen in seinem Palaste. Doch sind naturlich auch diese Schreiben getreue Spiegel seiner richterlichen Tätigkeit im weitesten Sinne. Sie zeigen, daß der Patriarch oberster Richter ist, der die endgultige Entscheidung fällt. Von seinen Bischöfen erwartet er die gleiche richterliche Tätigkeit auf Grund der gleichen Normen, also einem Studium der bisherigen Gesetze und Urteile

---

je unterschiedlichen lokalen Geltungsbereichen (cf. J. Partsch, l.c. [Anm. 17], pp. 388-391). Juristisch ist naturlich nur die vertragliche Ehe interessant. Doch geht das syrisch-romische Rechtsbuch auch auf die Ehe ohne *Φερνή* (ܦܪܢܐ)- und *Δωρεά* (ܕܘܪܝܐ)- Verträge ein (cf. Eduard Sachau: *Syrische Rechtsbucher*, Vol. I [Berlin 1907] = *Leges Constantini Theodosii Leonis*, pp. 83-85 [R II, § 52] und 169-170, 207-208 (R III, § 94]). Man kann mit Partsch (p. 390) das kirchliche Verlobnis als Starkung des *ἄγραφος Γάμος* bezeichnen, da ohnedies sicher eine erkleckliche Anzahl von Ehen ohne formliche juristische Verträge aufgenommen wurden.

[19] Cf. auch Henricus Denzinger: *Ritus Orientalium Coptorum, Syrorum et Armenorum in Administrandis Sacramentis*, Vol. II (Wirceburgi 1864), pp. 419-450 = Ritus matrimonii apud Nestorianos.

[20] Cf. Muller, l.c. (Anm. 8), p. 242.

[21] Cf. Eduard Sachau: *Syrische Rechtsbucher*, Vol. II (Berlin 1908), pp. VI-XVII, 1-51, 181-189.

(ܟܬܒ̈ܐ ܕܫܘܐܠܐ)[22]. Zumindest ein Streben nach einheitlichen rechtlichen Normen für die Gesamtkirche scheint vorzuliegen.

Die genannten Urteile Ḥenān-Īšō's zeigen uns, mit welchen Problemen juristischer Natur die Bischöfe damals konfrontiert waren. Man kann kirchliche Fragen im engeren Sinne erkennen — also den großen Complex des Kirchenbesitzes, der kirchlichen Bauten und des Lebenswandels der Kleriker auf der einen Seite — und dann das ganze Gebiet der Fürsorge für die christliche Familie, die sich natürlich nicht nur in dem Eherecht im Sinne des Verlöbnisses und der Eheschließung erschöpft. Vielmehr gehören hierher dann die Erbschaftsprobleme, überhaupt die Frage der angemessenen Unterhaltung aller Familienmitglieder (illegitime Kinder!) bis hin zu dem Problem der Sklaverei. Es sind das alles Dinge, die seit jeher in die Competenz der obersten Seelsorger fallen, und die hier nach Möglichkeit nun kircheneinheitlich geordnet werden.

Aus der zweiten Hälfte des gleichen 7. Jahrhunderts stammt ein weiteres, ursprünglich persisch abgefaßtes Werk des Metropoliten Šem'ōn von Rēvardešīr[23]. Diese Arbeit hat eine Wirkungsgeschichte in syrischer und arabischer Übersetzung gehabt, wurde also von weiten Kreisen als vorbildlich erachtet. Diese Canones sind insofern interessant, als hier ausdrücklich das Problem des christlichen Gesetzes angesprochen wird. Warum hat der Heiland nicht Selbst alle Rechtsfragen sozusagen durch ein juristisches Corpus geregelt? Weiter wird die Frage der Bedeutung des mosaischen Gesetzes für die Christen behandelt und gezeigt, daß diese Vorschriften nur eine partikulare Bedeutung haben; für die Christen also nicht voll verbindlich sind. Dagegen stellt Šem'ōn das biblische Gesamtzeugnis und vor allem die auch mündlich überlieferte Tradition und das vorbildliche Gericht besonders begnadeter Männer. Lokale Verschiedenheiten nimmt er dabei in Kauf. Kurzum, dem Wirken des Heiligen Geistes wird im kirchlichen Richteramt Raum gegeben; aber auch der lokalen Sitte — juristisch gesprochen dem Volksrecht. Unter dieser Überschrift wird das Zusammenleben der Christen untereinander behandelt; und das heißt wieder das Ehe- und Familienrecht. Nach Lage der Dinge handelt es sich also um das Erbrecht, das für den Unterhalt aller sorgt.

Die Rechtsliteratur der Nestorianer erschöpft sich jedoch nicht in derartigen Präzisierungen der Synodalcanones, die ein kirchliches Gewohnheitsrecht zeigen, das aus dem Rückgriff auf die Bibel lebt. Sie kennt auch die strenge Form des kirchlichen Gesetzbuches, das in ganz anderer Weise

---

[22] Sachau, l.c. (Anm. 21), p. 2, lineae 13/14.

[23] Cf. Eduard Sachau: *Syrische Rechtsbücher*, Vol. III (Berlin 1914), pp. XVII-XXII, 203-253, 345-362.

aus einer im eigentlichen Sinne juristischen Tradition lebt und auf Grund dieser auch ein einheitliches Zivilrecht für den Gesamtbereich der Perserkirche zu schaffen sucht, natürlich nicht ohne Beachtung der bisherigen Rechtspraxis.

Als zentrale Gestalt für das ostsyrische Rechtswesen betrachtet man hier mit recht den Patriarchen Timotheos I. den Großen (Regierungszeit: 780 bis 823). Seine Bedeutung für die Entwicklung seiner Kirche ist ohnedies erheblich. So nimmt es nicht wunder, daß aus seiner Feder im Jahre 805 ein in 99 Paragraphen eingeteiltes Gesetzbuch erschien[24]. Es ist offensichtlich als Vorbild für die Gesamtkirche gedacht. Kleriker und Laien haben den Patriarchen darum gebeten. Sie wollen für die irdischen Verhältnisse eine Urteilsgrundlage haben — eben ein Gesetzbuch, nach dem man sich richten kann. Es soll nicht nur verhindern, daß die Gläubigen nichtchristliche Gerichtshöfe in Anspruch nehmen. In leicht verständlicher Form soll es vielmehr in Frage und Antwort jedermann die Richtschnur für sein Handeln übermitteln. Der Patriarch denkt also nicht etwa daran, daß nur ein Richter das Werk studieren und seinen Entscheidungen zu Grunde legen soll. Vielmehr soll es im Idealfalle jeder Gläubige kennen und als Sittenspiegel zur Norm seines persönlichen Verhaltens machen; also nicht etwa erst der Rechtsbrecher aus ihm zitternd sein Schicksal erfahren. Timotheos behandelt in den einzelnen Paragraphen zunächst den Kleros, die Position der Presbyter und Diakone, Jurisdiktionsfragen der Bischöfe, Schmähung von Amtsträgern, dann das Problem des Prozessierens vor nichtchristlichen Gerichten, verbietet strikt die Beschneidung als jüdisch (die Christen kennen nur die Taufe), sowie die Aufbewahrung der Eucharistie; um dann die Ehe- und Erbschaftsfragen abzuhandeln, hier faktisch so gut wie alle in der Praxis der Kirche vorkommenden Fälle durchgehend und damit den Hauptteil seiner Canones füllend. Wir erhalten hier einen guten Überblick über das einschlägige Gewohnheitsrecht der Perserkirche, das nach Möglichkeit biblisch begründet wird. Wie das Schlußwort zeigt, traut Timotheos den berufenen Richtern durchaus zu, etwa von ihm nicht behandelte Fälle auf Grund der bisherigen Einsicht gerecht zu entscheiden. Ein erschöpfendes, rechtspositivistisch gedachtes Compendium wird also von ihm garnicht beabsichtigt. Man kann daher auch wenig über die Quellen des Patriarchen für sein Gesetzbuch sagen. Die Synodalcanones und die Bibel dürften die entscheidenden Normen sein. Darüber hinaus zeigt sich wohl tatsächlich beim Dotalrecht, daß die freilich weiter entwickelten Leges Constantini Theodosii Leonis dahinterstehen[25]. Das ist insofern nicht weiter

[24] Cf. Eduard Sachau: *Syrische Rechtsbücher*, Vol. II (Berlin 1908), pp. XVII-XXI, 53-117, 190-196.

[25] Cf. E. Sachau II (Anm. 21), p. XXI; Müller, l.c. (Anm. 8), p. 243.

verwunderlich, als sie ja auch in ostsyrischer Version umliefen[26]. Es handelt sich dabei um das sogenannte syrisch-römische Rechtsbuch, das die genannten drei Kaiser erwähnt, erst nach 468 enstand und später aus dem Griechischen in das Syrische übersetzt wurde. In mannigfachen Versionen hat es bis zum Kaukasus im Norden (Armenien und Georgien) und Afrika im Süden eine erhebliche Wirkung entfaltet[27]. Wie nicht anders zu erwarten, dürfte die westsyrische Übersetzung die getreueste sein. Die drei ostsyrischen Versionen sind zum Teil verkürzt, zum Teil erweitert[28]. Aus der Zahl der erhaltenen Versionen wird man zumindest auf einen Einfluß des romischen Rechtes auch im Raume der Perserkirche schließen können, wenn auch erst seit Timotheos das syrisch-römische Rechtsbuch hier heimisch wurde[29]. Wozu sonst die Bearbeitungen dieses Rechtsbuches? Das zunächst hierzu.

Erwähnt werden muß nun erst einmal Īšō' Bar Nūn (823-828), der Nachfolger des eben behandelten großen Timotheos, aber nach der Überlieferung auch sein glühender Feind. In unserem Zusammenhang interessiert letzteres aber nicht. Wir betrachten Īšō' Bar Nūn vielmehr als Verfasser eines ergänzenden Rechtsbuches von 133 Paragraphen, das in keiner Weise gegen das Werk seines Vorgängers polemisiert, es vielmehr tatsächlich ergänzt. Er behandelt dergestalt Ehe- und Erbrecht, bringt neu Bestimmungen gegen die schwarzen Künste, einen Zensurparagraphen, nimmt von dem Problem des Zusammenlebens mit den Muslims Notiz, schließt Mörder und Giftmischer aus, regelt das Fasten unter Heiden oder häretischen Christen und wendet sich zum Schluß dem Problem der Amtsanmaßung zu[30]. Der

[26] Cf. die Edition von E. Sachau: *Syrische Rechtsbucher*, Vol. I (Berlin 1907).

[27] Cf. E Sachau, l.c. (Anm. 26), p. VII. — Allgemein Walter Selb: *Zur Bedeutung des syrisch-romischen Rechtsbuches*, Munchen 1964 (*Munchener Beitrage zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte*, 49. Heft). Erganzend dazu Arthur Voobus: *Die Entdeckung neuer wichtiger Quellen fur das Syrisch-romische Rechtsbuch*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung fur Rechtsgeschichte*, Vol. 89, Romanistische Abteilung, Weimar 1972, pp. 348-351. — Georg Graf: *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Vol. I (Città del Vaticano 1944/1959 = Studi e Testi 118), pp. 613-615, 694. Graf schließt sich an Nallino an und legt die Übersetzung in die syrische Sprache und die Aufnahme in das Recht der Nestorianer in die Mitte des 8. Jahrhunderts. Das Werk »ist nicht eine Schopfung fur den praktischen Gebrauch, sondern ein Schulhandbuch mit rein didaktischen Zwecken«. — Wilhelm Riedel: *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig 1900/Aalen 1968, pp. 296-298 (§ 45: *Die Canones der Konige.* = Das zweite Buch bietet die arabische Übersetzung des syrisch-römischen Rechtsbuches).

[28] Cf. Anton Baumstark: *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922/Berlin 1968, p. 83. — Ignatius Ortiz de Urbina, S. J.: *Patrologia Syriaca*, Romae 1958, p. 225 (denkt an eine Übersetzung in das Syrische vor dem Ende des V. Jahrhunderts).

[29] Cf. H. Kaufhold, l.c. (Anm. 5), pp. 26-28 (sieht bei der Übersetzung und »Rezeption« sicher ein antiquarisches, jedenfalls ein mehr theoretisches als praktisches Interesse im Vordergrund stehen = p. 28).

[30] Eduard Sachau: *Syrische Rechtsbucher*, Vol. II (Berlin 1908), pp. XXI-XXIII, 119-177, 197-204. — Muller, l.c. (Anm. 8), p. 243.

Patriarch will mit diesen Gesetzen seine Gläubigen auf den rechten Weg bringen, beziehungsweise ermahnen (ܐܝܟ ܠܬܘܪܨܐ ܕܥܡܐ ܕܟܪ̈ܣܛܝܢܐ[31]).

Außer dem Metropoliten Šemʿōn von Rēvardešīr ist aus dem Raum der Persis noch der Metropolit Īšōʿ Bōḵt (ܝܫܘܥ ܒܘܟܬ) als Verfasser eines Corpus Iuris[32] bekannt, daß der Patriarch Timotheos in das Syrische übersetzen ließ, obwohl der Übersetzer zwar an der geistlichen Größe des Mannes nichts auszusetzen hatte, dafür aber seine juristischen Kenntnisse offenbar nicht für vollkommen hielt[33]. Īšōʿ Bōḵt hat sein Gesetzbuch auch in der Form von Frage und Antwort abgefaßt und zu Beginn seine Motive dargelegt. Daraus ersehen wir, daß es ihm in erster Linie um eine Vereinheitlichung der Rechtssprechung in der Persis[34] ging; auch um eine Beseitigung der Mängel, die dem Christentum in dieser Beziehung gegenüber anderen Religionen anhafteten. Aus diesem Grunde beginnt er auch mit einer rechtstheoretischen Darlegung. Hervorgehoben werden soll in diesem Zusammenhange nur, daß er ein neutrales Recht ohne Ansehung der Umstände nur nach abstrakten Paragraphen im Grunde für der Christen unwürdig hält. Wo überhaupt eine Rechtsprechung zwischen Christen notwendig wird, ist damit auch das Bemühen verbunden, die Streitenden für die Zukunft auf den rechten Weg zu leiten. Für die richtenden Oberen folgt daraus die Möglichkeit, in ihren Entscheidungen zu differieren, wofern nur das Ziel der rechten Leitung erreicht ist[35]. Ohnedies sei das Jüngste Gericht entscheidende Richtschnur für die Christen. So scheut sich Īšōʿ Bōḵt nicht, Lücken in seinem Gesetzbuch von vornherein anzunehmen. Für die tatsächliche Rechtsprechung unter den Christen stellen sie keine Gefahr dar. Eherecht, Erbrecht und das Recht der Obligationen behandelt er unter diesen Prämissen, seine Herkunft aus der Persis in der Behandlung des Stoffes nicht verleugnend.

---

[31] E. Sachau, l.c. (Anm. 30), p. 176, lineae 2/3 (Sachau übersetzt: ... wie zur Rechtleitung des Volkes der Christen).

[32] Eduard Sachau: *Syrische Rechtsbücher*, Vol. III (Berlin 1914), pp. VIII-XVII, 1-201, 287-344.

[33] Cf. E. Sachau, l.c. (Anm. 32), pp. 4/5: [ܘ]ܐܝܟ ܡܢ ܕܡܢ ܓܒܪܐ ܕܠܐ ܡܫܡܠܝ ܗܘܐ ܒܩܢ̈ܘܢܐ ܕܒܝܬ ܟܪ̈ܣܛܝܢܐ ܐܬܟܬܒ[ܘ] ܐܠܐ ܥܡ ܗܠܝܢ ܕܡܢ ܓܒܪܐ ܫܪܝܪܐ ܒܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ܐܫܬܟܚ[ܘ]. ܙܕܩܐܝܬ ܢܬܒܥܘܢ ܘܢܬܩܠܣܘܢ. Da sie (scil. die Schriften) geschrieben sind von einem Manne, der zwar in der Kenntnis der christlichen Canones nicht vollkommen war, trotz alledem aber von einem Manne, der fest im Heiligen Geiste war, herrühren, so mögen sie gebührend studiert und geschätzt werden (diese deutsche Übersetzung nach Sachau).

[34] Unzugänglich blieb uns Seyyed Taghi Nasr: *Essai sur l'histoire du droit persan, dès l'origine à l'invasion arabe*, Paris 1933.

[35] Cf. E. Sachau, l.c. (Anm. 32), pp. 18-23.

Damit möchte ich die Übersicht über die älteren Quellen abschließen[36]. Das hat nicht nur zeitliche Gründe. Auch juristisch ist hier ein Einschnitt festzustellen, da mit dem Katholikos und Patriarchen Johannes V. bar 'Aḇgārē (900-905) und seinem Rechtsbuch die Zeit einer stärkeren Einwirkung und praktischen Bedeutung des islamischen Rechtes beginnt[37]. Die Beurteilung wird hier auch andere Wege gehen müssen als im älteren Recht. Die ältere Literatur zerfällt deutlich in drei Gruppen. Als sozusagen klassisches juristisches Dokument steht das syrisch-römische Rechtsbuch vor uns, während sowohl die richterlichen Entscheidungen als zweite Gruppe, als auch die Rechtsbücher (vornehmlich in Frage und Antwort) einen anderen Charakter zeigen.

Warum wurden diese juristischen Dokumente eigentlich aufgezeichnet? Wir kennen zum Beispiel, besonders aus der späteren Zeit der islamischen Herrschaft, die oft von den Muslims angeregte theoretische Rechtsliteratur: Ein Gelehrter stellt aus historischem und juristischem Interesse das Recht seiner Kirche dar, partiell oder enzyklopädisch. Derartige Werke haben auf jeden Fall ihre Bedeutung für die Wissenschaft. Sie können auch praktische Bedeutung gewinnen, sich durchsetzen. Dann werden sie als juristische Handbücher benutzt und zahlreiche Handschriften aus mehreren Jahrhunderten zeugen von ihrer Beliebtheit. Diese Seite ihrer Wirksamkeit ist aber völlig losgelöst von dem Verfasser, sieht man vielleicht von irgendeinem besonderen Ruf bei seinen Zeitgenossen ab, der seinen Büchern zugute kam.

Angesichts dieser mehr theoretischen Literatur fragt man immer wieder nach der *Rechtspraxis* der einzelnen Kirchen[38]. Über diese wissen wir zumeist wenig. Soweit bisher überhaupt die Rechtsquellen der einzelnen orientalischen Patriarchate bekannt und zusammengestellt sind, haben wir es meist — wie gesagt — mit einem Sammelsurium von Vorschriften und

---

[36] Cf. zusätzlich noch Walter Selb: *Sententiae syriacae*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, Vol. 85, Romanistische Abteilung, Weimar 1968, pp. 400-403. Selb vermutet in diesen 31 (genauer 30)erhaltenen Paragraphen ein neues Werk aus der vulgarrechtlichen Literatur des Ostens. — Für weitere Abhandlungen über Ehe- und Erbrecht aus der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts und solche aus dem 9. Jahrhundert cf. Walter Selb, l.c. (Anm. 3), p. 164. — Jetzt ist zusätzlich zu vergleichen Idem: 'Aḇdīšō' bar Bahrīz (10./11. Jahrhundert; Metropolit von Assur [Mossul] und Ḥḏajjāb [Adiabene]), Ordnung der Ehe und der Erbschaften sowie Entscheidung von Rechtsfällen, Wien 1970 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 268. Band, 1. Abhandlung). Selb nennt das Werk auf p. 18 »das um seiner selbst (sic) erarbeitete Produkt eines spekulativen Geistes«.

[37] Cf. H. Kaufhold, l.c. (Anm. 5) allgemein und pp. 28, 33.

[38] Diese Ausfuhrungen sollen auch eine Antwort an Hubert Kaufhold (l.c. [Anm. 5], p. 28[4]) sein und unsere Stellung zur Rechtspraxis der Perserkirche präzisieren; mit einem Dank für die anregende Diskussion.

Äußerungen seit der apostolischen Zeit zu tuen, deren Benutzung in dieser Form als ausgeschlossen erscheint. Soweit nicht im römischen Reich der Staat später strenge juristische Maßstäbe durchdrückte, scheinen die entscheidenden juristischen Quellen immer die Bibel und die Canones der Synoden gewesen zu sein. Deren Handhabung setzte freilich eine geistliche Persönlichkeit voraus, die bei ihren Gläubigen wirkliche Autorität genoß. Dass darin bei den orientalischen Christen kein Mangel herrschte, beweist ihre Geschichte hinlänglich. Das Handeln des zu Anfang zitierten ägyptischen Patriarchen Benjamin I. wäre ohne diese Voraussetzung überhaupt nicht zu erklären. So ist die immer wieder gestellte Frage nach der Rechtspraxis auch nur in diesem Sinne zu beantworten. Wir haben kein Gericht vor uns, in dem der Richter, also der Patriarch oder Metropolit oder Bischof, seine Stellung kraft seiner juristischen Fachkenntnisse behauptet --- also auf Grund seiner besseren und genaueren Kenntnisse der einzelnen Paragraphen. Umgekehrt hat auch der Übeltäter keine Möglichkeit, sich geschickt durch die Paragraphen zu lavieren und im Grenzfalle eben freigesprochen zu werden. Die geistliche Persönlichkeit als Richterin setzt andere Maßstäbe.

Nun ist es in unserem Falle sicher bemerkenswert, daß als Verfasser der älteren juristischen Literatur der Perserkirche ausschließlich Katholikoi und Metropoliten auftreten. Soweit erkennbar, liegt in dieser Zeit noch keine theoretische juristische Literatur der Gelehrten vor. Vielmehr schreiben hier Praktiker, geistliche Hirten und Seelsorger ihrer Kirche und Gemeinden. Sollte da nicht ein praktischer Zweck hinter ihrer Arbeit stehen? Jedenfalls scheinen diese Werke nicht aus Interesse an der Jurisprudenz als Wissenschaft enstanden zu sein. Wir haben aus der älteren Zeit richterliche Entscheidungen vor uns, die doch wohl gesammelt worden sind, um für den Anfänger oder den nicht so geistesmächtigen Seelsorger vorbildliche Anleitungen zur Verfügung zu stellen und wohl auch im Gesamtrahmen der Kirche auf eine gewisse Einheitlichkeit hinzuwirken. Dem gleichen Ziele dienen auch die mehr systematischen Gesetzesbücher. Timotheos der Große nimmt doch als selbstverständlich an, daß der betreffende Oberhirte fähig sein wird, auch von ihm nicht behandelte Fälle zu entscheiden.

Deutlich zeigt diese Rechtsliteratur immer wieder paränetische Züge und nimmt zuweilen sogar predigtartigen Charakter an. Mit anderen Worten, diese Schriften sind nicht Voraussetzung der Rechtspraxis der Perserkirche, sondern spiegeln diese Rechtspraxis bereits wieder; sie zeigen uns, wie man in der Kirche Recht zu sprechen suchte fern aller rein gesetzespositivistischen Vorstellung.

Daher finden sich auch so wenig wirkliche *Quellen* in ihnen verarbeitet. Genaue Hinweise auf römisches Recht, syrisches und iranisches Volksrecht trifft man kaum an. Das ist nicht allzu verwunderlich, da diese ältere

juristische Literatur der Praxis entstammt und nicht rein antiquarischem Interesse. Die Quellen sind weiterentwickelt und lagen nicht auf dem Schreibtische der Verfasser zur wörtlichen Kopie bereit. Die Autoren kannten Bibel und Synodalcanones als entscheidende Quellen und sicher auch anderes Recht, benutzten dieses aber frei aus der Praxis heraus ohne sklavische Nachahmung. In diesem Sinne wird auch das syrisch-römische Rechtsbuch mit seine Rolle gespielt haben. Auch die Rechtsliteratur der Persis dürfte in diesem Sinne nicht nur in der Persis, sondern in der syrischen Übersetzung auch sonst in der Kirche ihre Bedeutung gehabt haben. Man konnte sich also an der Rechtsliteratur orientieren. Der Patriarch wird darüber hinaus auf diese Weise auch versucht haben, eine gewisse Einheitlichkeit zu erreichen, ohne den betreffenden Seelsorger übermäßig einzuengen. Die juristische Tätigkeit trägt hier also durchaus seelsorgerlichen Charakter. Die besonderen Verhältnisse im Perserreich und die zunehmende Ausdehnung der Kirche dürften für die Abfassung dieser einzigartigen Rechtsliteratur verantwortlich sein. In den anderen, stärker homogenen Patriarchaten formulierte man die Rechtspraxis eben nicht in derartigen Sammlungen richterlicher Entscheidungen und wichtiger Vorschriften wie hier in der Perserkirche. Das macht ihren besonderen Wert aus. Genauso ist est wohl kein Zufall, daß Timotheos der Große auch das Synodicon orientale[39] zusammenstellen ließ und so in jeder Weise das geltende praktische Recht seiner Kirche zu fixieren suchte. Man wird zwar pointiert, aber wohl doch nicht überspitzt sagen können, diese ältere praktische Rechtsliteratur der Perserkirche ist Auslegung der Bibel und der Synodalcanones. Allein von hier erhält sie ihren Wert. Die übrigen Quellen haben demgegenüber sekundäre Bedeutung und sind in das Ermessen der Hirten und Seelsorger gestellt.

[39] J. B. Chabot, l.c. (Anm. 9), p. 13, setzt die Entstehungszeit der Sammlung zwischen 775 und 790 an.

Schenute : De Certamine Contra Diabolum

von

Klaus Koschorke, Stefan Timm und Frederik Wisse

In Memoriam John W. B. Barns

Das vorliegende Werk, das an dieser Stelle zum ersten Mal mit koptischem Text, Übersetzung, Anmerkungen und Indices ediert wird, ist ein Teil von M. Émile Chassinat, *Le quatrième livre des entretiens et épîtres de Shenouti* (Mémoires de l'Institut français d'Archéologie Orientale, Tom. 23) Le Caire 1911. In diesem Band versuchte Chassinat so genau wie möglich den Text einer luxuriösen Handschrift aus dem Weißen Kloster in Sohag wiederzugeben, die heute Eigentum des Institut Français d'Archéologie Orientale in Kairo ist. Trotz der Tatsache, daß der Inhalt des Bandes von erheblichem historischen Interesse und zum größten Teil sonst nicht zugänglich ist, hat er wenig Beachtung gefunden. Dies hat allein schon in den Schwierigkeiten des Schenutetextes und dem Umfang des Bandes seinen Grund. Einen wichtigen Anfang hat P. du Bourguet S.J. gemacht, der zwei und den Teil eines dritten der acht in diesem Band enthaltenen Werke ediert hat : »Diatribe de Chenouté contre le démon«, BullSocArchCopt XVI (1961/2), 17-72 (= Chassinat S. 19:41-38:32); »Entretiens de Chenouté sur des problèmes de disciplin ecclésiastique et de cosmologie«, BIFAO LVII (1958), 99-142 (= Chassinat S. 50:15-62:15); »Entretiens de Chenouté sur les devoirs des juges«, BIFAO LV (1956), 85-109 (= Chassinat S. 84:35-94:16[1]). Der größte Teil des Textes Chassinat S. 38:33-50:14 war bereits früher zugänglich bei J. Leipoldt - W. Crum, *Sinuthii archimandritae vita et opera omnia III* (CSCO 42), Paris 1908 S. 79-84, und ist von John Barns übersetzt worden in seinem Artikel »Shenute as a Historical Source«, in : *Actes du X^e Congrès International de Papyrologues*, Varsovie-Cracovie 3.-9. September 1961, ed. J. Wolski, Wroclaw-Varsovie-Cracovie 1964, S. 156-159.

Das vorliegende Werk umfaßt S. 9:1-19:40 in Chassinats Ausgabe (= S. 175-185 in koptischer Pagination). Die ersten 174 Seiten des Manuskriptes fehlen und damit zugleich der Anfang unseres Werkes. Auf der letzten

[1] Die ganze Rede umfaßt Chassinat S. 84,35-125,48. Die Edition von P. du Bourguet erstreckt sich bis zu Schenutes Brief an Bakanos, der Bestandteil dieser Rede ist.

Seite von Chassinats Textausgabe (S. 210) findet sich neben einem Kolophon ein Incipit-Verzeichnis, das jedoch von Chassinat nicht als solches erkannt worden ist. Z. 11-13 sind das Incipit des folgenden, Z. 14-15 das Incipit des übernächsten Traktates etc. Dementsprechend müßte Z. 8-10 unser Incipit sein. Man sollte lesen : ⲁⲟⲩⲙⲉⲣⲓⲧ ϫⲛⲟⲩⲓ ϩⲁⲑⲏ ⲛⲓⲣⲟⲙⲡⲉ[2] »Ein Geliebter fragte mich vor langer Zeit...«. Zum Inhalt unseres Werkes paßt aber viel besser das zweite, vorangehende Incipit (Z. 4-7) : ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ϩⲁⲡⲥ ⲡⲉ ⲉⲡⲱⲧ ⲛ̄ⲥⲁ ⲡⲁⲓⲇⲃⲟⲗⲟⲥ. Vielleicht hat der Verfasser des Incipit-Verzeichnisses die eine Schrift als zwei angesehen und dies durch zwei verschiedene Incipit gekennzeichnet. Ein solcher Fehler ist ihm nachweislich in Z. 24-29 sowie in Z. 33-38 unterlaufen.

Es läßt sich nicht feststellen, wieviel von unserem Werk verloren gegangen ist. Der Titel ist von uns nach dem Inhalt ergänzt worden. Wie bereits du Bourguet am Kairo-Manuskript festgestellt hat, finden sich in dem von Chassinat gebotenen Text Fehler. In unserem Werk liegt ein solcher Fehler in 15,49 vor. Zusätzlich zu den Punktationszeichen benutzte der Schreiber gelegentlich auch Häkchen zur Worttrennung und einen Circumflex, um den Silbenwert bestimmter Einzelvokale auszudrücken[3]. Die beiden letztgenannten Zeichen sind für die vorliegende Edition nicht verwendet worden[4]. Wir haben uns auch nicht strikt an die Abschnitte des Manuskriptes gehalten; letztere sind jedoch in unserer Wiedergabe des koptischen Textes zu erkennen. Zitiert wird nach der Seitenzählung von Chassinats Textausgabe, nicht nach der koptischen Pagination.

Wir haben es allem Anschein nach mit einer Predigt zu tun. Die Leser oder ursprünglich die Hörer werden sowohl in 2. pers. sg. wie 2. pers. pl. angeredet. Schenutes Gedankengang ist oft kompliziert und nimmt gelegentlich überraschende Wendungen. Eine Übersetzung geht also ein gewisses Risiko ein und setzt ein beträchtliches Maß an Interpretation voraus. In der Predigt finden sich viele Schriftzitate, die meist klar als solche eingeführt werden und im Allgemeinen mit dem Text der sahidischen Bibelübersetzung

---

[2] Wie der Vergleich mit dem Incipit der Einzeltraktate zeigt, finden sich viele Fehler in Chassinats Transskription des Incipit-Verzeichnisses. Das Gleiche gilt fur das Kolophon auf derselben Seite; cf. die Edition dieses Kolophons bei : Arn. van Lantschoot, in : *Recueil des Colophons des Manuscripts Chrétiens d'Égypte*, Tome I (Bibliothèque du Muséon), Louvain 1929, S. 153-55. Van Lantschoot datiert das Manuskript auf ca. 10. Jh.; das Incipit-Verzeichnis durfte später verfaßt sein.

[3] Das gilt auch fur Vokale, denen ein ϩ oder ⲟⲩ vorangeht, wie z.B. bei ϩⲱ oder ⲟⲩⲁ. Chassinat war nicht immer in der Lage, die beiden Zeichen zu unterscheiden; in dieser Hinsicht ist der von ihm gebotene Text nicht zuverlässig.

[4] Zur Vereinfachung des koptischen Satzes mußte leider auch der Strich uber zwei oder mehr Buchstaben weggelassen werden.

übereinstimmen. In einigen Fällen[5] benutzt Schenute eine Zitationsformel, obwohl kein genaues Zitat vorliegt. An drei Stellen der Predigt findet sich möglicherweise ein Bezug auf zeitgenössische Ereignisse[6].

Übersetzung

(*S. 9*) denn er ist ihr Beschützer (*σκεπάστης*)[1].

Du aber (*δέ*), o (*ὦ*) Mann Gottes[2], (5) deine *Hilfe* (*βοήθεια*) *kommt von dem Herrn, der Himmel und* (10) *Erde gemacht hat*[3]. Wer keine Freude daran hat, ihn anzurufen, wie (es) jetzt die Gottlosen (tun) — (15) sie sollen[4] zur Beute (*μερίς*)[5] für diesen Dämon (*δαιμόνιον*) werden! Sie sind (20) es, von denen geschrieben steht: *sie werden in die Tiefen der Erde hinabfahren*[6], (25) d.h. in die Hölle; *sie werden dem Schwert hingegeben werden*[7], d.h. dem (zukünftigen) Zorn (*ὀργή*); (30) und tatsächlich ist es auch das Schwert, das sie durch die Hand der gläubigen (*πιστός*) Könige[8] hinstreckt. *Sie sollen* (35) *zur Beute für die Füchse werden*[9], d.h. für die Dämonen (*δαίμων*).

Du aber gib acht, nicht (40) mit deinem Herzen, deiner Seele (*ψυχή*) und deinem Verstand zu Fall zu kommen, oder mit deinem Auge durch Hurerei (*πορνεία*), (45) Unreinheit und Gewalttat und sonst etwas Gottloses — so wie (50) du ja auch sonst darauf achtest, mit deinem Fuß nicht an Steinen zu Fall zu kommen. Und so wird (55) niemals die Hilfe (*βοήθεια*)

---

[5] S. 17,16ff.21ff; 19,30ff.

[6] Cf. Anm. 8, 34, 38.

[1] Der Anfang ist verloren gegangen; s. Einleitung. *σκεπάστης* scheint nur in der LXX belegt zu sein: Ex 15:2, Dt 32:38b, Judith 9:11, Ps 71 (70 LXX):6. Sir 51:2 und III Macc 6:9. Keine dieser Stellen wird hier genau zitiert. In Ex 15:2, Dt 32:38b und Sir 51:2 findet sich die Verbindung von *βοηθός* und *σκεπάστης*. Allem Anschein nach führt also das *βοήθεια* in 9:5 das Thema des vorangegangenen Abschnittes fort.

[2] Der Ausdruck lehnt sich an I Tim 6:11 an. »Gottesmann« ist auch Mönchsbezeichnung, s. H. Bacht: »Ein verkanntes Fragment der koptischen Pachomiusregel«, *Le Muséon* 75 (1962) 15.

[3] Ps 121 (120 LXX): 2. Abgesehen von dem zu erwartenden Personenwechsel findet sich der gleiche Text bei E. A. Wallis-Budge: *The earliest Known Coptic Psalter in the Dialect of Upper Egypt, edited from the unique papyrus Codex Oriental 5000 in the British Museum*, London 1898.

[4] Wechsel von Singular (ⲡⲉⲧⲣⲟⲟⲩⲧ) zu Plural (ⲙⲁⲣⲟⲩ). Ähnlich 11:56-12:13.

[5] *μερίς* als »Beute« hängt ab von Ps 63 (62 LXX):11b, zitiert in 9:35f.

[6] Ps 63 (62 LXX):10b.

[7] Ps 63 (62 LXX):11a; Budge liest: ⲉⲧⲟⲓⲁ.

[8] Zu den »gläubigen Königen« cf. J. Leipoldt: *Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums*, TU nF. X, 1 Leipzig 1903, S. 163 und 177. Das koptische Wort kann auch »Kaiser« heißen.

[9] Ps 63 (62 LXX):11b.

Gottes fern von dir sein, selbst wenn du (*S. 10*) nicht in ihr wohnst[10], so (κατά) wie es heißt : *Wer in* (5) *der Hilfe* (βοήθεια) *des Höchsten wohnt, wird im Schatten des Gottes des Himmels ruhen*[11].

(10) Wenn es einen Menschen gibt[12], der den Versuchungen (πειρασμός) gleich welcher Art widersteht und (zugleich) (15) gegen die Sünde kämpft, warum sollte dann der, den Gott nicht (20) mit Plagen versucht (πειράζειν) hat, nicht gegen die Sünde kämpfen können — wobei er Dank sagen sollte, daß ihn keine Anfeindungen (25) durch gottlose Menschen, Leid, schwere Krankheit oder (ἤ) sonst ein Schmerz trifft[13] ? (30) Oder (ἤ) nochmal[14] : gäbe es nicht eine weitaus schlimmere Versuchung (πειρασμός), so hätte (35) der Apostel (ἀπόστολος) nicht gesagt : *Es hat euch keine Versuchung* (πειρασμός) (40) *über menschliches Maß hinaus getroffen*[15].

Seht ihr nicht, daß es ihm nicht um menschliche Versuchungen (πειρασμός) ging ! (45) Denn er weiß viele Versuchungen (πειρασμός) durch den Neid (φθονηρία) und (50) die Bosheit (κακία) jenes Dämonen (δαιμόνιον) zu ertragen. Oder (ἤ) hat er nicht etwas (μέρος) (von dieser Erfahrung) mitgeteilt, nämlich : *der Satansengel* (ἄγγελος σατανᾶς), *daß er mich bedränge — seinetwegen habe ich* (*S. 11*) *den Herrn dreimal gebeten, daß er ihn Abstand nehmen lasse von mir.* (5) *Aber er hat mir geantwortet* : »*Laß dir an meiner Gnade* (χάρις) *genügen*[16]«.

Wenn jener *Sünder* (d.h. der Teufel) (10) *im Geheimen auf der Lauer liegt, um einen sündlosen* Gerechten (δίκαιος) *zu töten, und er* (15) *mit seinen Augen nach dem Armen Ausschau hält*[17], dann gebt acht auf das, was (in der Schrift) gesagt ist : nicht nur (οὐ μόνον) (20) *wird der Herr ihn nicht in seine* (d.h. des Teufels) *Hände überantworten*, sondern (ἀλλά) er sagt auch : *er wird ihn nicht* (25) *verurteilen, wenn er mit ihm ins Gericht geht*[18].

Hört ! Folglich (ἄρα) müssen die Tiefen, (30) d.h. unsere Herzen, sich in

---

[10] »In der Hilfe des Höchsten wohnen« vielleicht Metapher fur das Leben im Kloster.

[11] Ps 91 (90 LXX):1.

[12] Wahrscheinlich denkt Schenute bereits hier an das Beispiel von Paulus (10:34ff), so wie 11:56ff von Hiob beeinflußt scheint.

[13] Eine vergleichbare Reihe : 12:18ff.

[14] Für ⲕⲉ findet sich weder in dieser Predigt noch in den drei von P. du Bourguet edierten Reden die Schreibweise ⲟⲩⲉ.

[15] I Kor 10:13.

[16] II Kor 12:7b-9a. ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι fehlt auch in wichtigen Textzeugen (aber nicht in bo sa !); s. kritischen Apparat z.St.

[17] 11:9-16 ist zusammengesetzt aus Ps 37 (36 LXX):32 und Ps 10:8b-9 (9:29b-30 LXX). Wahrscheinlich Rückbezug auf Paulus' Begegnung mit dem Satansengel.

[18] Ps 37 (36 LXX):33. Ps 37 (36 LXX):32 ist Ps 10:8 (9:29 LXX) sehr ähnlich. Vermutlich dachte Schenute, daß er in 11:12-16 Ps 37 (36 LXX):32 zitiert hatte; deshalb Fortsetzung mit Ps 37 (36 LXX):32. »Gericht« wird zum Stichwort für den nächsten Abschnitt.

Einsicht (*αἴσθησις*) öffnen, und es wird eine Furcht über uns kommen, dem (35) Tau oder dem Regen gleich, die auf die Erde aus den Wolken niedergehen — d.h. unsere (40) Väter[19], deren Worte die Erde füllen, wie geschrieben steht[20]. Weil, wenn der Herr (45) schon (*ὅλως*) mit dem Gerechten (*δίκαιος*) ins Gericht gehen wird, *was wird dann (erst) das Ende derer sein, die* (50) *dem Evangelium* (*εὐαγγέλιον*) *Gottes ungehorsam sind*? Oder (*ἤ*) : (55) *Wo wird dann erst der Gottlose* (*ἀσεβής*) *und der Sünder zu sehen sein*[21] ?

Gibt es etwa (*μή*) jemand, der sich Sorgen macht um die Kraft oder (*ἤ*) die (*S. 12*) Unversehrtheit seines Leibes (*σῶμα*), der nicht gewillt ist, dafür zu beten und dem Herrn zu danken? (5) Haben sie sie (die Kraft) trotz ihres Eifers nicht gefunden wegen der Versuchungen (*πειρασμός*), die in ihren Körpern (*σῶμα*) wirksam sind, (10) so kämpfen (*πυκτεύειν*) sie auch und zögern nicht, sie (die Versuchungen) mit Gewalt auszureißen[22].

Oder (*ἤ*) ist es nicht eine große Gnade (*χάρις*), (15) wenn der Leib (*σῶμα*) eines Menschen frei ist von Krankheit und Schmerz? Oder (*ἤ*) hätte (20) der gerechte (*δίκαιος*) Hiob ohne zwingende Not (*χρεία, ἀναγκαῖον*) all diese Worte der Verzweiflung (25) über den quälenden Schmerz, der seinen Körper (*σῶμα*) befallen hatte, gesagt? Oder (*ἤ*) wenn die Anfeindungen (30) von Menschen, die gegen die Wahrheit kämpfen, nicht immer Übel (*πονηρόν*) und Trübsal (*θλῖψις*) (35) und (Grund zur) Trauer (*λύπη*) und Seufzen der Heiligen bedeuten würden, wie nur (*μέν*) hätte da jemand sagen (können) : (40) *Verflucht der Tag, an dem ich geboren*! *Wäre der Tag, da meine Mutter* (45) *mich gebar, doch nicht annehmbar*! *Verflucht der Mann, der* (50) *meinem Vater die Nachricht brachte* : »*Dir ist ein Knabe geboren*«[23] ! Ein Anderer aber (*δέ*) (sagt) noch : (55) *Nun nimm doch mein Leben* (*ψυχή*) *von mir, Herr*[24] ! (*S. 13*) Ein Anderer (sagt in der Schrift) : *Ich will mich zur Ruhe begeben am Tag meiner Trübsal* (*θλῖψις*), (5) *daß ich eingehe zum Volk* (*λάος*) *meiner Heimat*[25].

Du aber — du stehst in (voller) (10) körperlicher (*σῶμα*) Kraft da, ohne Krankheit, ohne Schmerz, ohne (15) menschliche Versuchung (*πειρασμός*), ohne daß du durch (20) geheime Versuchungen (*πειρασμός*) des Satans

---

[19] ⲉⲓⲟⲧⲉ »Väter« Wortspiel mit ⲉⲓⲱⲧⲉ »Tau« (11:35). Die genaue Bedeutung des Satzes bleibt unklar.

[20] Zitat nicht auszumachen.

[21] I Ptr 4:17b-18. G. Horner, *The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect*, London 1911-24, liest ⲥⲱⲧⲙ ⲛ̅ⲥⲁ. Das ⲏ an Stelle von ⲉⲓⲉ am Anfang von V. 18 ist Anpassung an den Kontext bei Schenute.

[22] Vermutlich Anspielung an Mt 5:29ff.

[23] Jer 20:14f.

[24] Jon 4:3.

[25] Hab 3:16b LXX.

(σατανᾶς) geprüft (δοκιμάζειν) würdest; und du solltest nicht gegen die Sünde kämpfen können, oder (ἤ) zu schwach sein, um (25) mit dem zu kämpfen, den du nicht siehst, dessen Stimme du nicht hörst, (30) weil Gott in seiner Güte (ἀγαθός) vor dir alle Blendwerke (φαντασία) (35) jenes Dämonen (δαιμόνιον) verbirgt? Wenn Gott es ihm gestattet, dich zu versuchen (πειράζειν) — (40) nicht zu bösen Taten[26], wohl aber (ἀλλά) mit Prüfungen (πειρασμός) — was willst du dann (erst) machen?

Es ist schwierig für den Menschen, (45) {nicht}[27] direkt in die Sonne zu schauen, denn zu groß ist ihre Helligkeit (ἀκτίν). (50) Es ist aber leicht für ihn, daß er in dunkle Plätze (τόπος) hineinschaue, denn (dafür) ist (55) sein Augenlicht stark. Und (δέ) Nichts ist die Finsternis vor ihm! (*S. 14*) Ich meine dies (damit): Es ist kein kleines Ding noch (οὐδέ) ist es (5) jedem Menschen vergönnt, die Herrlichkeit Gottes zu schauen *wie durch einen Spiegel*[28], wie (10) geschrieben steht. Jenen Dämonen (δαιμόνιον) aber (δέ) zu erkennen — das ist nicht schwer für einen (15) geistigen Menschen (πνευματικός), ebenso wie alle seine finsteren Werke zu kennen.

(20) Wenn einer einen Mann zum Freund gewinnt, der (seinerseits) einen (Dritten) zeit seines Lebens kennt, (25) so wird (dies)er (Mann) ihm über jenen Auskunft geben; vor allem aber (δέ) wird er es ihn wissen lassen, (30) daß[29] jener ein heimtückischer, räuberischer Jäger ist[30]. — Der Satan (σατανᾶς) ist im Verborgenen, (35) kein Mensch kann ihn sehen. Der Heilige Geist (πνεῦμα) und der Engel (ἄγγελος)[31] (40) sind auch verborgen. Sie lassen den, der ihre Freundschaft gewonnen hat (ἄξιος), (45) jenen (den Satan) und alle seine Werke erkennen.

Nachdem der Apostel (ἀπόστολος) (50) ihn kennengelernt hatte, schrieb er: *Der Satan* (σατανᾶς) *selbst nimmt ja* (γάρ) *Gestalt an wie* (ὡς) *ein* (55) *Lichtengel* (ἄγγελος)[32], auf daß er die Einfältigen durch falsches Licht irreführe (ἀπατᾶν), (*S. 15*) wie er ja viele irregeführt (πλανᾶν) hat[33]. Dadurch, daß sie sich (5) auf seine Trugbilder (φαντασία) einlassen (προσέχειν), hat er sie irregeführt, vor allem (μάλιστα) die Heiden (ἕλλην). Die Heiligen aber sehen

---

[26] Nach Jac 1:13 verfuhrt Gott nicht zum Bosen. Wieder denkt Schenute an Hiob.

[27] Es scheint, daß die Negation **TM** in 13:45 zu streichen ist. Oder bezieht sich **TM** auf **CMOK2**, um eine bejahende Frage einzuleiten?

[28] I Kor 13:12.

[29] Schenute spricht nicht — wie zu erwarten — von einer Möglichkeit, sondern von einer Tatsache. Er ist von der Bild- zur Sachhälfte ubergegangen.

[30] Ruckbezug auf das Zitat von Ps 10:8f (9:29f. LXX) in 11:9ff.

[31] Vielleicht Michael, der häufig einfach »der Engel« genannt wird; s. C. D. G. Muller, *Die Engellehre der koptischen Kirche*, Wiesbaden 1959, S. 8.

[32] II Kor 11:14.

[33] Die Apophthegmata Patrum geben Beispiele dafur, daß der Teufel als guter Engel oder selbst als Christus oder die Heilige Jungfrau erscheint.

ihn, denn (10) sie tragen (φορεῖν) in ihrem Herzen Christus (Χριστός), das Licht, das die ganze Erde erfüllt.

Ist etwa (μή) (15) die Luft nicht licht am Tag, oder (ἤ) sehen wir (etwa) nicht häufig zum Himmel, (20) sei es (εἴτε) in der Nacht, sei es (εἴτε) am Tag? Wir aber sehen nichts, (25) und der Barmherzige hat uns Arme auch nicht belehrt. Die Heiligen aber (δέ) haben (30) ihn (den Satan) sogar in der Luft (ἀήρ) erkannt! Sie haben uns wissen lassen, daß er unter den Himmeln ist, damit wir (35) mit ihm kämpfen können.

Die Barbaren (βάρβαρος)[34], wilde Tiere (θηρίον), Schlangen und Reptilien bekämpft man (40) auf der Erde mit Schwert, Speer oder sonstigem (Kriegs-) Gerät. — Die (45) aber (δέ) bereitwillig oder (ἤ) freudig kämpfen, um Ruhm zu erlangen, und die[35] (50) im Kampf (ἀγωνίζειν) gegen jenen Feind erprobt sind, sie sollen gegen ihn diese Waffen (ὅπλον) (55) und diese Schilde (θυρεός) erheben — d.h. das Erheben ihrer Hände im (*S. 16*) rechten Gebet — und ihn so zerstückeln und zerschlagen. (5) Denn (γάρ) das Erheben oder (ἤ) das Ausbreiten der Hände derer, die recht (καλῶς) beten, wird (10) zu einer Hilfe (βοήθεια) {für sie, die recht (καλῶς) beten. Es wird zu einer Hilfe (βοήθεια)}[36], die den Menschen, (15) der es tut, behütet. Es ruft die Engel (ἄγγελος), daß sie ihm helfen (βοηθεῖν); es bewegt die (20) Barmherzigkeit[37] Gottes, daß er Erbarmen findet; es löst die Kraft jenes Dämonen (δαίμων) (25) in der Luft (ἀήρ) auf.

Die Juden (Ἰουδαῖος) aber (γάρ) und jeder, der nicht an Christus Jesus (Χριστός, Ἰησοῦς) (30) als Gott und Gottes Sohn glaubt (πιστεύειν)[38], die haben die Waffen (ὅπλον) (35) und die übrige Kampfesrüstung abgelegt. Sie haben ihre Hände heruntergenommen, sodaß sie nicht mehr gegen ihn (den Satan) kämpfen. Sie sind (40) ja (γάρ) geschlagen und liegen unter seinen Füßen. Sie wissen nicht, wie sehr (ὅσον) sie Feinde des (45) Kreuzes (σταυρός) und Feinde seiner Kraft sind.

Gott hat uns nämlich (γάρ) nicht zur (50) Vernichtung durch den Bösen (πονηρός) bestimmt, sondern (ἀλλά) dazu, daß jener Dämon (δαιμόνιον) samt seinen Sünden (55) durch uns vernichtet werde. Der Herr hat ihn nicht dazu bestimmt, daß er Macht (*S. 17*) über den Menschen habe, sondern (ἀλλά) daß der Mensch über ihn Macht habe. Darin besteht nun (5) das Gericht (κρίσις), daß er die Macht (ἐξουσία) dem Menschen gegeben hat,

---

[34] Schenute meint vermutlich die Blemmyer oder andere Nomadenstämme, die damals häufiger in Südägypten einfielen.

[35] Gegen Chassinat ⲡⲉⲛⲧⲁⲩⲟⲩⲱ ist zu lesen: ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲟⲩⲱ.

[36] 16:10-13 Dittographie.

[37] Im Koptischen Plural (»Barmherzigkeiten«); insofern kann es Subjekt des folgenden »erbarmen« sein.

[38] Anspielung auf Arianer?

ihn niederzutreten[39]; er hat (10) nicht die Macht einem Dämon (δαιμόνιον) gegeben, den Menschen niederzutreten. — Wenn jemand (15) gottlos ist, so *gibt er ihn in seine Hand*[40], wie geschrieben steht. Wenn jemand aber (δέ) (20) dem Herrn anhängt und *seine Hoffnung* (ἐλπίς) *auf ihn setzt*[41], wie geschrieben steht, so legt er seine (25) Feinde unter seine Füße und unterwirft ihm alles[42], was sich (30) gegen ihn erhebt.

Hätte Gott nämlich (γάρ) nicht mit den Menschen geredet, als er Mensch geworden war; (35) hätte er nicht Taten unter ihnen vollbracht, die kein Anderer vollbrachte; hätte er nicht (40) den Satan (σατανᾶς) entmachtet — wie könnte er dann sagen : *Darin besteht das Gericht* (κρίσις), *daß das Licht* (45) *in die Welt* (κόσμος) *kam*[43] ?

Hört auf dies große Gericht über uns ! Er hat gesagt : (50) *die Menschen liebten die Finsternis mehr als das Licht*[44]; er hat nicht gesagt : sie liebten (55) das Licht mehr als die Finsternis. Ihr seht, daß wir keine (*S. 18*) Entschuldigung haben, daß wir nichts zu sagen haben am Tag des Gerichts. Denn (γάρ) er macht zunichte[45] (5) die Menschen, die gebunden und gefesselt sind durch die Bande ihrer Sünden.

Als er kam, (10) hat er die Kraft eines jeden Dämon (δαιμόνιον) aufgelöst. Denn (γάρ) wie ein gerechter (δίκαιος) König, welcher (15) seinen Feind in einer Schlacht besiegte, diesen entmachtet hat und (20) alle seine Leute aufforderte, an ihn Hand anzulegen — da er will, daß sie alle zusammen Ruhm erwerben — und (25) danach zurückkehrt und ihn enthauptet; so — ja noch mehr ! — hat (30) der Herr Christus (Χριστός) bei seinem Kommen den Teufel (διάβολος) nach Art eines Alleinherrschers (τύραννος) zugrunde gerichtet, daß (35) seine Füße bis zu seinen Schenkeln (μηρός) abgeschlagen wurden, seine Hände bis zu seinen Schultern (40) sowie die übrigen Glieder (μέλος) seines Leibes (σῶμα); seine Vorder- und Rückseite — er zerschlug (πλήσσειν) (45) alles ! Er (der Teufel) kann sich nicht mehr bewegen, so daß er etwa sich erheben oder (ἤ) (50) einen Menschen verfolgen könnte. Einzig sein Atem kommt und geht noch — diesen (55), d.h. seine Gedanken, hat er in ihm belassen, da er will, daß seine Söhne, (*S. 19*) seine Soldaten, seine Knechte, ja (5) alle, die zu ihm gehören, an ihn Hand anlegen, d.h. gegen seine (10) gottlosen Gedanken (λογισμός) kämpfen, damit sie mit ihm (Christus) zusammen Ruhm erlangen und sogar (+ δέ) mit ihm herrschen werden.

---

[39] Cf. die »Sophia Jesu Christi« 126:12ff. (W. C. Till: *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, 2. Aufl. von H. M. Schenke, Berlin 1972).

[40] Cf. I Tim 1:20; I Kor 5:5; Mt 5:25.

[41] Cf. Ps 146 (145 LXX):5.

[42] Anspielung an I Kor 15:25,27; cf. Ps 110 (109 LXX):1; Ps 8:7.

[43] Joh 3:19a.

[44] Joh 3:19b. Pierpont Morgan M 569 liest ϵϩοyϵ.

[45] Die Bedeutung »losbinden« paßt nicht in den Kontext.

(15) Danach wird er zurückkehren, d.h. er wird kommen in seiner Herrlichkeit, mit der seines Vaters (20) und mit seinen Engeln (ἄγγελος) und hinwegnehmen, was von seiner (des Teufels) Kraft (ἐνέργεια) noch übrig ist, (25) und ihn endgültig vernichten. *Dann* (τότε) *wird der Herr, Gott der Allmächtige* (παντοκράτωρ)[46], (30) *das Angesicht der Erde wieder neu machen*[47], wie geschrieben steht, wenn er sie reinigt (καθαρίζειν) (35) von den Blutströmen, die auf ihr vergossen wurden, und (40) allen andern Übeln.

DE CERTAMINE CONTRA DIABOLUM

9 ⲭⲉ ⲡⲉⲩⲥⲕⲉⲡⲁⲥⲧⲏⲥ ⲡⲉ =

ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲇⲉ ⲱ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ |[5] ⲉⲣⲉⲧⲉⲕⲃⲟⲏⲑⲉⲓⲁ ⲱⲟⲟⲡ ⲛⲁⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲙ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲧⲁⲙⲓⲉ ⲧⲡⲉ |[10] ⲙⲛ ⲡⲕⲁϩ, ⲡⲉⲧⲣⲟⲟⲩⲧ ⲁⲛ ⲉⲱⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉⲣⲟϥ ⲛ̄ⲑⲉ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲁⲧ|[15] ⲛⲟⲩⲧⲉ, ⲙⲁⲣⲟⲩⲱⲱⲡⲉ ⲙ̄ⲙⲉⲣⲓⲥ ⲙ̄ⲡⲇⲁⲓⲙⲟⲛⲓⲟⲛ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ, ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ |[20] ⲛⲉ ⲛⲁⲓ̈ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲥϩⲁⲓ̈ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲟⲩ ⲭⲉ ⲥⲉⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ϩⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙ̄ⲡⲕⲁϩ ⲉ|[25]ⲧⲉ ⲁⲙⲛⲧⲉ ⲡⲉ, ⲥⲉⲛⲁⲧⲁⲁⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉⲛⲃⲓϫ ⲛ̄ⲧⲥⲏⲫⲉ ⲉⲧⲉ ⲧⲟⲣⲅⲏ ⲧⲉ, |[30] ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲧⲥⲏⲫⲉ ⲛⲁⲙⲉ ⲉⲧⲃⲟϫⲃϫ ⲛ̄ⲥⲱⲟⲩ ϩⲓⲧⲛ ⲛⲉⲣⲣⲱⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲓⲥⲧⲟⲥ, ⲥⲉⲛⲁ|[35]ⲱⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲟ ⲛ̄ⲛⲃⲁⲱⲣ ⲉⲧⲉ ⲛ̄ⲇⲁⲓⲙⲱⲛ ⲛⲉ,

† ϩⲧⲏⲕ ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲉⲧⲙϫⲱ|[40]ⲣⲙ ϩⲙ ⲡⲉⲕϩⲏⲧ ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲕⲯⲩⲭⲏ ⲙⲛ ⲡⲉⲕⲙⲉⲉⲩⲉ, ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲕⲃⲁⲗ ⲉⲟⲩⲡⲟⲣ|[45]ⲛⲉⲓⲁ ⲙⲛ ⲟⲩⲥⲱⲱϥ ⲙⲛ ⲟⲩϫⲓⲛⲃⲟⲛⲥ, ⲙⲛ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲙ̄ⲙⲛⲧⲁⲧⲛⲟⲩⲧⲉ, ⲛ̄ⲑⲉ |[50] ⲉⲱⲁⲕϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲧⲙ-ϫⲱⲣⲡ ϩⲛ ⲧⲉⲕⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ ⲉϩⲉⲛⲱⲛⲉ, ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲛⲉⲥⲟⲩⲉ |[55] ⲙ̄ⲙⲟⲕ ⲉⲛⲉϩ ⲛ̄ⲃⲓ ⲧⲃⲟⲏⲑⲉⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ, ⲉⲱⲱⲡⲉ ⲣⲱ ⲉⲕ || **10**ⲟⲩⲏϩ ⲁⲛ ⲛ̄ϩⲏⲧⲥ, ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉⲛⲧⲁⲩϫⲟⲟϥ ⲭⲉ ⲡⲉⲧⲟⲩⲏϩ ϩⲛ |[5] ⲧⲃⲟⲏⲑⲉⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲉⲧϫⲟⲥⲉ ϥⲛⲁⲱⲱⲡⲉ ϩⲁ ⲧϩⲁⲓ̈ⲃⲉⲥ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲡⲉ =

|[10] ⲉⲱϫⲉ ⲟⲩⲛ̄ ⲣⲱⲙⲉ ⲉϥϥⲓ ϩⲁ ϩⲉⲛⲡⲉⲓⲣⲁⲥⲙⲟⲥ ⲛ̄ⲑⲉ ⲉⲧⲟⲩⲟ ⲙ̄ⲙⲟⲥ, ⲁⲩⲱ |[15] ⲉϥⲙⲓⲱⲉ ⲟⲩⲃⲉ ⲡⲛⲟⲃⲉ, ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩ ⲡⲉⲧⲉⲙ̄ⲡⲉⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉⲓⲣⲁϩⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ |[20] ϩⲛ ϩⲉⲛϩⲓⲥⲉ ⲛϥⲛⲁ† ⲁⲛ ⲟⲩⲃⲉ ⲡⲛⲟⲃⲉ, ⲉϥⲱⲡ ϩⲙⲟⲧ ⲭⲉ ⲙ̄ⲙⲛ ⲛⲟⲃⲛⲉⲃ |[25] ϩⲓⲧⲛ ⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲁⲧⲛⲟⲩⲧⲉ, ⲙⲛ ⲙ̄ⲕⲁϩ ⲛ̄ϩⲏⲧ, ⲙⲛ ⲱⲱⲛⲉ ⲉϥⲛⲁⲱⲧ ⲏ ⲧⲕⲁⲥ, |[30] ⲏ ⲉⲛⲉ ⲙⲛ ⲃⲉ ⲡⲉⲓⲣⲁⲥⲙⲟⲥ ⲱⲟⲟⲡ ⲉϥϩⲟⲟⲩ ⲉⲡⲉϩⲟⲩⲟ, ⲛⲉϥⲛⲁϫⲟⲟⲥ |[35] ⲁⲛ ⲡⲉ ⲛ̄ⲃⲓ ⲡⲁⲡⲟⲥ-ⲧⲟⲗⲟⲥ ⲭⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲥⲙⲟⲥ ⲧⲁϩⲱⲧⲛ ⲛ̄ⲥⲁ ⲡⲉⲓⲣⲁ|[40]ⲥⲙⲟⲥ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ =

ⲧⲉⲧⲛⲛⲁⲩ ⲁⲛ ⲭⲉ ⲙ̄ⲡϥⲣ̄ ⲣⲟⲟⲩⲱ ⲛⲁϥ ϩⲁ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲣⲁⲥⲙⲟⲥ |[45] ⲛ̄ⲛⲣⲱ-ⲙⲉ, ⲭⲉ ϥⲥⲟⲟⲩⲛ ⲛ̄ϥⲓ ϩⲁ ϩⲁϩ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲣⲁⲥⲙⲟⲥ ϩⲓⲧⲛ ⲧⲉⲫⲑⲟⲛⲏⲣⲓⲁ ⲁⲩⲱ |[50] ⲧⲕⲁⲕⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲇⲁⲓⲙⲟⲛⲓⲟⲛ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ, ⲏ ⲙ̄ⲡϥⲟⲩⲉⲛϩ ⲟⲩⲙⲉⲣⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗ ⲭⲉ |[55] ⲡⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲥⲁⲧⲁⲛⲁⲥ ⲭⲉ ⲉϥⲉ† ⲕⲗⲯ ⲉϫⲱⲓ̈, ⲁ̈ⲓⲥⲉⲡⲥ

[46] Zu diesem Gottesprädikat cf. Apc. 16:7.

[47] Cf. Js 65:17;66:22; II Ptr 3:13; Apc 21:1.

|| 11 πχοειc ⲛ̄ϣмт cωωπ єтвє паї̈ хє єqєcaϩωq євол ⲙ̄|⁵мої̈, ауω пєхаq наї̈ хє ϩω єрок єтахарic =

єϣхє прєqр̄ новє є|¹⁰тммау борб ϩn оупєθнпємоуоут ⲛ̄оуаікаіос ⲛ̄атновє, єрє|¹⁵нєqвал бωϣт єпϩнкє, † ϩтнк ϩωωq хє ⲛ̄таухоос хє оу, оумо|²⁰ноn хє ⲛ̄nєпхоеіс таaq єϩраї̈ єнєqбіх, аллα пєхаq оn хє ⲛ̄|²⁵нєqтбаїоq єqϣанхі ϩап nммаq =

cωтм, арα ⲛ̄nоуn наоуωn |³⁰ ϩn оуаісθнсіс єтє нєнϩнт нє, ⲛ̄тєоуϩотє єі єϩраї̈ єхωn ⲛ̄θє ⲛ̄|³⁵†ωтє, н пϩоумпе єϣауєі єϩраї̈ єхм пкаϩ ϩітn нєклооλє, єтє нєн|⁴⁰еіотє нє ⲛ̄таnєуϣахе мєϩ пкаϩ ⲛ̄θє єтснϩ, євол хє єϣхє пхоеіс |⁴⁵ наxі ϩап рω ϩолωс мn пдікаіос, єї̈є оу теθан ⲛ̄нєто ⲛ̄атсωтм |⁵⁰ епєуаггєλіоn ⲙ̄пноутє, н єрепасєвнс мn прєqр̄ новє наоуωnϩ |⁵⁵ євол тωn,

мн ⲙ̄мn рωмє єqмокϩ ⲛ̄ϩнт єхn тбом н пєм || 12тоn ⲙ̄пєqсωма, єqоуωϣ єϣλнλ ауω єсмоу єпхоїс |⁵ ϩм пєуоурот ⲙ̄поуϩє єрос єтвє ⲙ̄пєірасмос єтϩм пєусωма, |¹⁰ ауω єупуктєує ⲛ̄сє† со аn єхітоу ⲛ̄хnаϩ,

н оуноб аn ⲛ̄харіс пе |¹⁵ псωма ⲛ̄оуρωмє єqоуох єϣωнє ϩі ткас, н єнє оухреіа аn тє |²⁰ ⲛ̄аnагкаіоn нєрепдікаіос їωв наxе ніϣаxе тнроу аn пе ⲛ̄ⲙ̄каϩ |²⁵ ⲛ̄ϩнт ϩм пϩохϩх ⲙ̄пϩісе ⲛ̄таqϣωпе ϩм пєqсωма, н єнєрепноб|³⁰нєб ⲛ̄ⲛ̄рωмє єт† оувє тмє ⲛ̄оуоеіϣ нім о ⲙ̄понηрон аn пе ϩі θλі|³⁵ψіс ϩі λупн ϩі аϣаϩом ⲛ̄нєтоуаав, нєреоуа мєn наxоос пе хе |⁴⁰ qсϩоуорт ⲛ̄бі пєϩооу ⲛ̄таухпої̈ ⲛ̄ϩнтq, пєϩооу ⲛ̄татамаау |⁴⁵ хпої̈ ⲙ̄моq ⲛ̄нєqϣωпе єqϣнп = qсϩоуорт ⲛ̄бі рωмє ⲛ̄таq|⁵⁰хі поуω ⲙ̄паєіωт хе аухпо нак ⲛ̄оуωрϩооут = кєоуа λе оn|⁵⁵хе ϩω тєноу хі бє ⲛ̄таψухн ⲛ̄тоот пхоеіс = || 13 кєоуа хе †наⲙ̄тоn ⲙ̄мої̈ ϩм пєϩооу ⲛ̄таθліψіс |⁵ єтравωк єϩраї̈ ϣа плаос ⲙ̄пама ⲛ̄боїλе,

ⲛ̄ток ϩωωк тбом |¹⁰ ⲙ̄пєксωма ϣооп ⲛ̄ϩнтк, ⲙ̄мn ϣωнє, ⲙ̄мn ткас, ⲙ̄мn пєіра|¹⁵смос ⲛ̄рωмє, ⲙ̄мn λокімаϩе ⲙ̄мок ϩітn ϩєnпєірасмос єу|²⁰ϩнп ⲛ̄тє псатанас, ауω нгтмєϣ† оувє пновє, н ко ⲛ̄бωв є|²⁵міϣе мn пєтє нгnау єроq аn, єнгсωтм аn єϩрооу ⲛ̄таq, |³⁰ хе пноутє пагаθос ϩωп єрок ⲛ̄нєqвноуе тнроу ⲙ̄фантасіа ⲙ̄|³⁵пдаімоніоn єтммау, єї̈є єqϣанταас наq єпєіраϩе ⲙ̄мок є|⁴⁰ппєθооу аn аллα ϩn ϩєnпірасмос нєknар оу пе =

смокϩ ⲙ̄прω|⁴⁵ме є{тм}бωϣт єϩоуn єрм прн, хе ϩєnноб нє нєqактін, смо|⁵⁰тn ϩωωq наq єтрєqбωϣт єϩоуn єϩєнтопос ⲛ̄каке хе оуноб пе |⁵⁵ поуоеін ⲛ̄нєqвал, оуλααу λе

пе пкаке м̄пеqм̄то || **14** евол, еїхω м̄паї хе оγ2ωв ϣнм
ан пе, оγде м̄парω|[5]ме ним ан пе еειερ2 пеооγ м̄пноγте
н̄θе евол 2ітн оγеιал н̄θе ет|[10]сн2, пдаιмонιον де н̄тоq
етммαγ смок2 ан н̄оγрωме м̄пнеγ|[15]матικос етреqсоγωнq
αγω нqеιме енеq2внγе тнроγ н̄какε,

|[20] оγрωме eqсооγн н̄оγрωме м̄пеqоγоеιϣ тнрq, ерϣαн-
оγα каαq |[25] наq н̄ϣвнр, qнатамоq ероq, н̄2оγо де qнатоγ-
не еιатq евол хе |[30] оγберηб пе н̄кроq н̄реqтωрп, псатанас
eqϣооп 2м ппе|[35]θнп еммн рωме наγ ероq, пеппа етоγααв
αγω паггелос |[40] eγϣооп 2ωоγ 2н оγ2ωп, пентаqр̄ ӓξιос
н̄тεγмнтϣвнр, ϣαγ|[45] треqсоγн̄ пετммαγ мн неqке2внγе
тнроγ =

н̄терепапостолос |[50] еιме ероq аqс2аї хе н̄тоq гар
псатанас ϣаqхι 2рв 2ωс аггелос н̄те |[55] поγоеιн ϣантqа-
пата н̄н̄вал 2нт 2н оγоγоеιн н̄ноγх, || **15** н̄θе н̄таqплана
н̄2а2 аqпоϣсоγ 2м птреγпросехе е|[5]неqфантасια, малιста
н̄2ελλнн, нетоγααв бе eγнαγ ероq хе |[10] сефорει м̄пех̄с
2м пеγ2нт поγоеιн етмоγ2 м̄пка2 тнрq,

мн |[15] панр р̄ оγоеιн ан 2м пе2ооγ, н н̄тнбωϣт ан н̄2а2
н̄сοп ϣа 2раї етпе, |[20] еιте 2н теγϣн, еιте 2м пе2ооγ,
αγω н̄тннαγ ан ελααγ анон, |[25] пϣαн2тнq он нqтмтсαвε
нενεвιнн, нетоγααв де н̄тооγ αγеιме |[30] он ероq 2м пкеанр,
аγтоγне еιатн евол хе q2а м̄пнγе етрεн|[35]мιϣе нммαq =

н̄варварос, неθнрιон н̄2оq, мн н̄хатqе eϣαγмιϣе нм|[40]маγ
2іхм пка2 2н 2енснqе мн 2енмерε2 мн 2енке2наαγ
= нетоγ|[45]ωϣ де н̄тоq, н нетрооγт емιϣе хе eγехι
таειο, мн ненταγογω |[50] eγагωнιze оγве пхахе етммαγ,
eγнαqι е2раї оγвнq н̄неїго|[55]плον, мн ниθγρωн, етε пqι
е2раї пе н̄неγбιх 2н оγ||**16** ϣлнл eqсоγтωн, eγкωнс м̄моq
αγω eγϣωωт м̄|[5]моq, пqι гар е2раї н ппωрϣ евол н̄н̄бιх
н̄нетϣлнл калωс, qϣооп |[10] eγвонθеια {н̄нетϣлнл калωс,
eqϣооп eγвонθеια} eq2арε2 епρωме |[15] етειре м̄моq,
qмоγте анаггелос етреγвонθει наq, qкιм еммнт|[20]ϣαн2тнq
м̄пноγте етреγна наq, qвωл евол н̄тбом м̄пдаιмων
е|[25]тммαγ 2м панр,

н̄їоγдаї гар αγω рωме ним етпιстеγе ан епех̄с ῑс |[30] хе
пноγте пе αγω пϣнре м̄пноγте, н̄таγка н̄2оплον е2раї
|[35] мн н̄кесотвеq м̄мιϣе αγка тоотоγ евол етм† оγвнq,
αγбω|[40]тп гар αγω αγ2е 2аратq, н̄сесооγн ан хе 2осοн
н̄хахе не м̄|[45]пес̄р̄ос̄, н̄хахе он не н̄теqбом,

н̄таппноγте гар каαн ан еγта|[50]ко 2ітм ппонрос, аллα

ⲉⲧⲣⲉⲡⲇⲁⲓⲙⲟⲛⲓⲟⲛ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲙⲛ ⲛⲉⲩⲛⲟ|[55]ⲃⲉ ⲧⲁⲕⲟ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲛ, ⲛ̄ⲧⲁⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲕⲁⲁⲩ ⲁⲛ ⲉⲩⲃⲙ||17ⲃⲟⲙ ⲉⲡⲣⲱⲙⲉ, ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲣⲉⲡⲣⲱⲙⲉ ⲃⲙⲃⲟⲙ ⲉⲣⲟⲩ, ⲧⲁⲓ ⲣⲱ |[5] ⲧⲉ ⲧⲉⲕⲣⲓⲥⲓⲥ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲧ ⲧⲉϫⲟⲩⲥⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉϩⲱⲙ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲱⲩ, ⲛ̄ⲧⲁⲩ|[10]† ⲧⲉϫⲟⲩⲥⲓⲁ ⲁⲛ ⲛ̄ⲟⲩⲇⲁⲓⲙⲟⲛⲓⲟⲛ ⲉϩⲱⲙ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲙ ⲡⲣⲱⲙⲉ, ⲉⲣϣⲁⲛⲡⲣⲱ|[15]ⲙⲉ ⲣ̄ ⲁⲧⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲩⲧⲁⲁⲩ ⲉⲧⲟⲟⲧϥ ⲛ̄ⲑⲉ ⲉⲧⲥⲛϩ, ⲉⲣϣⲁⲛⲡⲣⲱⲙⲉ ⲇⲉ ⲧⲟ|[20]ⲃϥ ⲉⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲛϥⲕⲁ ⲧⲉϩⲣⲉⲗⲡⲓⲥ ϩⲓⲱⲱϥ ⲛ̄ⲑⲉ ⲉⲧⲥⲛϩ, ⲉϣⲁϥ† ⲛ̄ⲛⲉϥ|[25]ϫⲁϫⲉ ϩⲁ ⲛⲉϥⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ, ⲛϥⲧⲁⲩⲟ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ϩⲁⲣⲁⲧϥ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲧⲱⲟⲩⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ |[30] ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲱϥ =

ⲉⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲅⲁⲣ ϣⲁϫⲉ ⲙⲛ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ϩⲙ ⲡⲧⲣⲉϥⲣ̄ ⲣⲱ|[35]ⲙⲉ, ⲉⲛⲉ ⲙ̄ⲡϥⲣ̄ ⲛⲉϩⲃⲏⲩⲉ ϩⲣⲁⲓ ⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ ⲉⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲕⲉⲟⲩⲁ ⲁⲁⲩ, ⲉⲛⲉ ⲙ̄ⲡϥ|[40]ⲣ̄ ⲡⲥⲁⲧⲁⲛⲁⲥ ⲛ̄ⲁⲧⲃⲟⲙ, ⲉⲃⲟⲗ ⲧⲱⲛ ⲉϥⲛⲁϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲧⲉⲕⲣⲓⲥⲓⲥ ϫⲉ ⲁⲡⲟⲩ|[45]ⲟⲉⲓⲛ ⲉⲓ ⲉⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ =

ⲥⲱⲧⲙ ⲉⲡⲓⲛⲟⲃ ⲛ̄ⲕⲣⲓⲙⲁ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲱⲛ, ⲡⲉϫⲁϥ |[50] ϫⲉ ⲁⲛⲣⲱⲙⲉ ⲙⲉⲣⲉ ⲡⲕⲁⲕⲉ ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ ⲉⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ, ⲙ̄ⲡϥϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲩⲙⲉ|[55]ⲣⲉ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ ⲉⲡⲕⲁⲕⲉ = ⲧⲉⲧⲛⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲙⲛⲧⲁⲛ || 18 ⲗⲟⲉⲓⲃⲉ ⲙⲛⲧⲁⲛ ϣⲁϫⲉ ⲉϫⲱ ϩⲙ ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲡϩⲁⲡ, ⲉϥⲃⲱⲗ ⲅⲁⲣ ⲉ|[5]ⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲉⲩⲙⲏⲣ ⲁⲩⲱ ⲉⲩϩⲛⲕ ϩⲛ ⲙ̄ⲙⲣⲣⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲩⲛⲟⲃⲉ,

ϩⲙ ⲡⲧⲣⲉⲫⲉⲓ |[10] ⲁϥⲃⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲧⲃⲟⲙ ⲛ̄ⲇⲁⲓⲙⲟⲛⲓⲟⲛ ⲛⲓⲙ = ⲛ̄ⲑⲉ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲟⲩⲣ̄ⲣⲟ ⲛ̄ⲗⲓⲕⲁⲓⲟⲥ ⲉⲁϥ|[15]ⲣⲉϩⲧ ⲡⲉϥϫⲁϫⲉ ϩⲛ ⲟⲩⲙ̄ⲗⲁϩ ⲁϥⲁⲁϥ ⲛ̄ⲃⲱⲃ, ⲉⲁϥϫⲟⲟⲥ ⲉⲧⲣⲉⲛⲉⲧⲉⲛⲟⲩϥ |[20] ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̄ ⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲉϫⲱϥ, ⲉϥⲟⲩⲱϣ ⲉⲧⲣⲉⲩϫⲓ ⲉⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϩⲓⲟⲩⲥⲟⲡ, ⲙⲛ|[25]ⲛ̄ⲥⲱⲥ ⲛϥⲕⲧⲟϥ ⲛϥϥⲓ ⲛ̄ⲧⲉϥⲁⲡⲉ ϩⲓϫⲱϥ = ⲛ̄ⲧⲉⲓϩⲉ ⲃⲉ ⲉⲛϩⲟⲩⲟ ⲛ̄ⲧⲉⲣⲉ|[30]ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲡⲉϫ̄ⲥ̄ ⲉⲓ ⲁϥⲧⲁⲕⲉ ⲡⲗⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲧⲩⲣⲁⲛⲛⲟⲥ ⲉⲁⲩϣⲱⲱⲧ |[35] ⲛ̄ⲛⲉϥⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ ϣⲁ ⲛⲉϥⲙⲏⲣⲟⲥ, ⲁⲩⲱ ⲛⲉϥⲃⲓϫ ϣⲁ ⲛⲉϥⲛⲁϩⲃⲉ, |[40] ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲕⲉⲙⲉⲗⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲉϥⲥⲱⲙⲁ, ϩⲛⲧϥ ⲙⲛ ⲧⲉϥϫⲓⲥⲉ ⲁϥⲡⲗⲏⲅⲉ ⲙ̄|[45]ⲙⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙ̄ⲙⲛⲃⲟⲙ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲕⲓⲙ ϫⲉ ⲉϥⲛⲁⲧⲱⲟⲩⲛ ⲣⲱ ⲏ ⲛϥⲡⲱⲧ |[50] ⲛ̄ⲥⲁ ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ, ϣⲁⲧⲛ ⲛⲉϥⲛⲓϥⲉ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ ⲉϥⲛⲁ ⲉϥⲛⲏⲩ ⲛ̄ⲧⲁϥⲕⲁⲁϥ ⲛ̄ϩⲏ|[55]ⲧϥ ⲉⲧⲉ ⲛⲉϥⲙⲉⲉⲩⲉ ⲛⲉ, ⲉϥⲟⲩⲱϣ ⲉⲧⲣⲉⲛⲉϥϣⲏ || 19ⲣⲉ ⲁⲩⲱ ⲛⲉϥⲙⲁⲧⲟⲓ ⲙⲛ ⲛⲉϥϩⲙϩⲁⲗ, ⲙⲛ ⲛⲉⲧⲉⲛⲟⲩϥ |[5] ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲉ ⲛ̄ ⲧⲉⲩⲃⲓϫ ⲉϩⲟϥ, ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲉⲙⲓϣⲉ ⲟⲩⲃⲉ ⲛⲉϥⲗⲟⲅⲓⲥⲙⲟⲥ |[10] ⲙ̄ⲙⲛⲧⲁⲧⲛⲟⲩⲧⲉ, ϫⲉ ⲉⲩⲛⲁϫⲓ ⲉⲟⲟⲩ ⲛⲙⲙⲁϥ ⲛ̄ⲥⲉⲣ̄ ⲣⲣⲟ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲛⲙⲙⲁϥ,

|[15] ⲙⲛⲛ̄ⲥⲱⲥ ⲛϥⲕⲧⲟϥ, ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ϫⲉ ϥⲛⲏⲩ ϩⲙ ⲡⲉϥⲉⲟⲟⲩ ⲙⲛ ⲡⲁⲡⲉϥⲉⲓ|[20]ⲱⲧ, ⲙⲛ ⲛⲉϥⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ, ⲛϥϥⲓ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲙ̄ⲡϣⲱϫⲡ ⲛ̄ⲉⲛⲉⲣⲅⲉⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲉϥ|[25]ⲃⲟⲙ, ⲁⲩⲱ ⲛϥϥⲟⲧϥ ⲉⲃⲟⲗ, ⲧⲟⲧⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲡⲁⲛⲧⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ ϥⲛⲁ|[30]ⲣ̄ ⲡϩⲟ ⲙ̄ⲡⲕⲁϩ ⲛ̄ⲃⲣⲣⲉ ⲛ̄ⲕⲉⲥⲟⲡ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉⲧⲥⲛϩ, ϩⲙ ⲡⲧⲣⲉϥⲕⲁⲑⲁⲣⲓⲍⲉ ⲙ̄|[35]ⲙⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ ⲛⲉⲥⲛⲱⲱϥ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲡⲁϩⲧⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ, ⲙⲛ ⲛ̄ⲕⲉⲡⲉⲑⲟ|[40]ⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ =

INDICES

KOPTISCHE WÖRTER

ⲁⲙⲛⲧⲉ 9:25.
ⲁⲛ 9:11; 10:1.35.42; 12:14.19.24.34; 13:40; 14:3.13; 15:16; 16:29.49.58; 17:10.
ⲛ- ⲁⲛ 10:21; 12:12; 13:27.28; 14:5; 15:18.23; 16:43.
ⲁⲛⲟⲛ 15:24.
ⲁⲡⲉ 18:26.
ⲁⲩⲱ 9:30.41.43.54; 10:14.49; 11:5; 12:3. 10; 13:21; 14:17.38; 15:22; 16:3.27.31. 40; 18:6.37.40; 19:1.25.
ⲁϩⲟⲙ : ⲁⲱⲁϩⲟⲙ 12:36.

ⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ 9:22.
ⲃⲱⲕ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲱⲁ- 13:5.
ⲃⲁⲗ 9:44; 11:15; 13:56.
ⲃⲱⲗ : ⲃⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ 16:22; 18:4.10.
ⲃⲣⲣⲉ 19:31.
ⲃⲁⲱⲟⲣ 9:36.

ⲉⲃⲓⲏⲛ 15:27.
ⲉⲛⲉ 10:30; 12:18; 17:31.35.39.
ⲉⲛⲉϩ 9:55.
ⲉⲥⲏⲧ : ϩⲁⲡⲉⲥⲏⲧ 9:23.
ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ 17:27.
ⲉⲧⲃⲉ- 10:16; 11:2; 12:7.
ⲉⲧⲃⲏⲏⲧ= 9:21.
ⲉⲟⲟⲩ 14:6; 19:18.
ϫⲓ ⲉⲟⲟⲩ 18:23; 19:12.
ⲉⲱϫⲉ 10:10; 11:8.44.

ⲉⲓ 18:9.31.
ⲉⲓ ⲉ- 17:45.
ⲉⲓ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲛ- 11:33.36.
ⲉⲓⲁ : ⲧⲟⲩⲛⲉ ⲉⲓⲁⲧ= ⲉⲃⲟⲗ 14:29; 15:32.
ⲉⲓⲉ 11:47; 13:37.
ⲉⲓⲁⲗ 14:9.
ⲉⲓⲙⲉ ⲉ- 14:17.50; 15:29.
ⲉⲓⲛⲉ : ⲛ- ⲉϫⲟ= 19:5.
ⲛ- ⲧⲟⲟⲧ= ⲉϫⲱ= 18:20.
ⲉⲓⲣⲉ 16:15.
ⲣ- 13:43; 17:36.40; 19:30. Siehe ἄξιος, ⲁⲧⲛⲟⲩⲧⲉ, ⲛⲟⲃⲉ, ⲣⲟⲟⲩⲱ, ⲣⲱⲙⲉ, ⲣⲣⲟ, ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ.
ⲁⲁ= 17:38; 18:17.
ⲟ† 10:13; 11:49; 12:33; 13:24.
ⲉⲓⲱⲣϩ : ⲉⲓⲉⲣϩ- 14:6.
ⲉⲓⲱⲧ 12:51; 19:19.
ⲉⲓⲟⲧⲉ 11:40.
ⲉⲓⲱⲧⲉ 11:35.

ⲕⲉ- 14:47; 15:31.43; 16:35; 18:40; 19:39. Siehe ⲥⲟⲡ, ⲟⲩⲁ.
ⲕⲱ : ⲕⲁ- ⲧⲟⲟⲧ= ⲉⲃⲟⲗ 16:37.
ⲕⲁ- ϩⲓⲱⲱ= 17:21.
ⲕⲁ- ⲉϩⲣⲁⲓ 16:33.
ⲕⲁⲁ= 14:24; 16:49.58; 18:54.
ⲕⲁⲕⲉ 13:53.57; 14:19; 17:51.56.
ⲕⲗⲟⲟⲗⲉ 11:38.
ⲕⲗⲯ : † ⲕⲗⲯ ⲉϫⲱ= 10:57.
ⲕⲓⲙ 18:47.
ⲕⲓⲙ ⲉ- 16:19.
ⲕⲱⲛⲥ 16:2.
ⲕⲣⲟϥ 14:31.
ⲕⲧⲟ : ⲕⲧⲟ= 18:25; 19:16.
ⲕⲁϩ 9:10.24; 11:37.42; 15:13.40; 19:30.

ⲗⲁⲁⲩ 13:57; 15:24.
ⲗⲟⲉⲓⲃⲉ 18:1.

ⲙⲁ 13:7.
ⲙⲉ : ⲙⲉⲣⲉ- 17:51.54.
ⲙⲉ 12:31.
ⲛⲁⲙⲉ 9:31.
ⲙⲕⲁϩ : ⲙⲟⲕϩ† 13:44; 14:13.
ⲙⲟⲕϩ ⲛϩⲏⲧ ⲉϫⲛ- 11:57.
ⲙⲕⲁϩ ⲛϩⲏⲧ 10:27; 12:24.
ⲙⲗⲁϩ 18:16.
ⲙⲙⲛ- 10:24; 11:56; 13:12.13.14.16; 14:35 (ⲉⲙⲙⲛ-). Siehe ⲃⲟⲙ.
ⲙⲛ- 10:27.28.30.
ⲙⲛⲧⲁ= 17:58; 18:1.
ⲙⲛ- (ⲛⲙⲙⲁ=) 9:10.42.45.46.47; 11:27. 46.53; 13:25; 14:46; 15:35.37.39.42.43. 48.55; 16:35.54; 17:33; 18:43; 19:2.3.12. 14.19.20.39.
ⲙⲟⲩⲣ : ⲙⲏⲣ† 18:6.
ⲙⲣⲣⲉ 18:7.

ⲙⲉⲣⲉϩ 15:42.
ⲙⲧⲟ 13:58.
ⲙⲁⲧⲟⲓ̈ 19:1.
ⲙⲟⲩⲧⲉ ⲁ- 16:16.
ⲙⲧⲟⲛ 11:58 (ⲉⲙⲧⲟⲛ); 13:2.
ⲙⲟⲧⲛ† 13:49.
ⲙⲁⲩ : ⲙⲙⲁⲩ 9:18; 10:51; 11:10; 13:36; 14:12.46; 15:52; 16:25.53. Siehe ⲫⲓ.
ⲙⲁⲩⲁⲁ= 18:52.
ⲙⲁⲁⲩ 12:44.
ⲙⲉⲉⲩⲉ 9:42; 18:56.
ⲙⲟⲩⲟⲩⲧ 11:12.
ⲙⲓⲱⲉ 10:15; 13:25; 15:35.39.47; 16:36; 19:8.
ⲙⲟⲩϩ 15:13.
ⲙⲉϩ- 11:41.

ⲛⲁ 16:22.
ⲛⲁ 18:53.
ⲛⲟⲩ : ⲛⲏⲩ† 18:53; 19:17.
ⲛⲟⲃⲉ 10:16.22; 13:23; 16:54; 18:8.
ⲁⲧⲛⲟⲃⲉ 11:14.
ⲣⲉϥⲣ ⲛⲟⲃⲉ 11:9.53.
ⲛⲓⲙ 9:48; 12:32; 14:5; 16:28; 18:12.
ⲛⲟⲩⲛ 11:29.
ⲛⲧⲉ- 13:20; 14:54.
ⲛⲧⲁ= 13:29.
ⲛⲟⲩⲧⲉ 9:4.57; 10:8.18; 11:51; 13:30; 14:7; 16:21.30.32.48; 17:31; 19:28.
ⲁⲧⲛⲟⲩⲧⲉ 9:15; 10:26.
ⲙⲛⲧⲁⲧⲛⲟⲩⲧⲉ 9:49; 19:10.
ⲣ ⲁⲧⲛⲟⲩⲧⲉ 17:15.
ⲛⲧⲟⲕ 9:3.39; 13:8.
ⲛⲧⲟⲟⲧ= 12:57.
ⲛⲧⲟⲟⲩ 9:19; 15:29.
ⲛⲧⲟϥ 14:11.51; 15:45.
ⲛⲁⲩ 10:42; 13:26; 14:36; 15:9.23; 17:58.
ⲛⲱⲟⲧ : ⲛⲁⲱⲧ† 10:29.
ⲛⲓϥⲉ 18:51.
ⲛⲟⲩϩⲃ : ⲛⲁϩⲃⲉ 18:39.
ⲛⲟⲩⲭ 14:58.
ⲛⲟⲃ 12:13; 13:48.54; 17:47.
ⲛⲃⲓ 9:56; 10:35; 12:40.48.
ⲛⲟⲃⲛⲉⲃ 10:24; 12:29.

ⲟⲛ 9:30; 11:24; 12:54; 15:26.30; 16:46; 19:14.

ⲡⲁ- 14:4; 19:19.
ⲡⲁⲓ̈ 11:3; 14:2; 19:7.17.
ⲧⲁⲓ̈ 17:4.43.
ⲛⲁⲓ̈ 9:20.
ⲡⲉ 9:9; 10:9; 15:19. Siehe ϩⲱⲟⲩ.
ⲡⲏⲩⲉ 15:34.
ⲡⲉ 9:2.25; 10:35; 12:14.24.34.39; 13:43.54.57; 14:3.5.30; 15:57; 16:31; 19:7.17.
ⲧⲉ 9:29; 11:48; 12:19; 17:5.43.
ⲛⲉ 9:20.38; 11:32.40; 13:48; 16:44.46; 18:56; 19:5.
ⲡⲱ= : ⲛⲟⲩ= 18:19; 19:4.
ⲡⲱⲣϣ ⲉⲃⲟⲗ 16:6.
ⲡⲱⲧ ⲛϩⲁ- 18:49.
ⲡⲱϣϥ : ⲡⲟϣϥ= 15:2.
ⲡⲱϩⲧ : ⲡⲁϩⲧ= ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ- 19:37.
ⲡⲉϫⲁ= 11:5.23; 17:49.

ⲣⲏ 13:47.
ⲣⲱ 9:58; 11:45; 17:4; 18:49.
ⲣⲱⲙⲉ 9:3.14; 10:10.25.40.45; 11:56; 12:16.30.49; 13:15.44; 14:4.14.20.21.36; 16:14.27; 17:1.2.7.13.14.19.33.50; 18:5.50.
ⲣ ⲣⲱⲙⲉ 17:34.
ⲣⲣⲟ 18:13. ⲣⲣⲱⲟⲩ 9:33.
ⲣ ⲣⲣⲟ ⲙⲛ- 19:13.
ⲣⲁⲧ= : ϩⲁⲣⲁⲧ= 16:41; 17:28.
ⲣⲟⲟⲩϣ : ⲣ ⲣⲟⲟⲩϣ ⲛⲁ= ϩⲁ- 10:43.
ⲣⲱϩⲧ : ⲣⲉϩⲧ- 18:15.

ϩⲁ : ⲛϩⲁ- (ⲛϩⲱ=) 9:32; 10:39; 18:50.
ⲙⲛⲛϩⲱⲥ 18:24; 19:15.
ϩⲟ : † ϩⲟ ⲉ- 12:11.
ϩⲙⲟⲩ 12:4.
ϩⲛⲟϥ : ϩⲛⲱⲱϥ 19:36.
ϩⲟⲡ 15:18.
ϩⲱⲱⲡ 11:2.
ⲛϩⲉϩⲟⲡ 19:32.
ϩⲓⲟⲩϩⲟⲡ 18:24.
ϩⲟⲡϩ : ϩⲉⲡϩ- 10:58.
ϩⲟⲧⲃⲉϥ 16:35.
ϩⲱⲧⲙ 11:28; 13:28; 17:47.
ⲁⲧϩⲱⲧⲙ 11:49.
ϩⲟⲟⲩⲛ 10:46; 14:20; 16:42.
ϩⲟⲩⲛ- 14:45.
ϩⲟⲩⲱⲛ= 14:16.
ϩⲟⲟⲩⲧⲛ : ϩⲟⲩⲧⲱⲛ† 16:1.
ϩⲱⲱϥ 9:45.
ϩⲏϥⲉ 9:28.30; 15:41.

ⲥⲁϩⲟⲩ : ⲥϩⲟⲩⲟⲣⲧ† 12:40.48.
ⲥⲟⲟϩⲉ : ⲥⲁϩⲱ= ⲉⲃⲟⲗ 11:3.
ⲥϩⲁⲓ̈ 9:21; 14:51.
ⲥⲏϩ† 11:43; 14:10; 17:18.23; 19:33.

† : †- 17:6.10. Siehe ⲕⲗⲯ, ⲥⲟ, ⲟⲩⲃⲉ, ϩⲏⲧ.
† ⲟⲩⲃⲉ- 10:21; 12:31; 13:22; 16:38.
† ϩⲁ- 17:24.
ⲧⲁⲁ= 13:37.
ⲧⲁⲁ= ⲉⲧⲟⲟⲧ= 17:16.
ⲧⲁⲁ= ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉ- 9:26; 11:21.
ⲧⲁⲉⲓⲟ : ϫⲓ ⲧⲁⲉⲓⲟ 15:48.
ⲧⲟⲉ : ⲧⲟ 9:35.
ⲧⲁⲕⲟ 16:49.55.
ⲧⲁⲕⲉ- 18:31.
ⲧⲕⲁⲥ 10:29; 12:18; 13:13.
ⲧⲁⲙⲓⲟ : ⲧⲁⲙⲓⲉ- 9:9.
ⲧⲁⲙⲟ : ⲧⲁⲙⲟ= ⲉ- 14:26.
ⲧⲱⲛ 11:55.
ⲉⲃⲟⲗ ⲧⲱⲛ 17:42.
ⲧⲱⲟⲩⲛ 18:48. Siehe ⲉⲓⲁ.
ⲧⲱⲟⲩⲛ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉϫⲱ= 17:29.
ⲧⲱⲣⲉ : ⲧⲟⲟⲧ= siehe ⲉⲓⲛⲉ, ⲕⲱ.
ⲉⲧⲟⲟⲧ= siehe †.
ⲧⲏⲣ= 12:23; 13:33; 14:19.23.47; 15:14; 17:29; 18:20.23.45; 19:5.40.
ⲧⲱⲣⲡ : ⲣⲉϥⲧⲱⲣⲡ 14:32.
ⲧⲥⲁⲃⲟ : ⲧⲥⲁⲃⲉ- 15:26.
ⲧⲁⲩⲟ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ϩⲁⲣⲁⲧ= 17:27.
ⲧⲁϩⲟ : ⲧⲁϩⲱ= ⲛⲥⲁ- 10:38.
ⲧⲱⲱⲃⲉ : ⲧⲟⲃ= ⲉ- 17:19.
ⲧⲃⲁⲓ̈ⲟ : ⲧⲃⲁⲓ̈ⲟ= 11:25.

ⲟⲩ 10:17; 11:19.47; 13:43.
ⲟⲩⲁ 12:38; 14:24.
ⲕⲉⲟⲩⲁ 12:54; 13:1; 17:38.
ⲟⲩⲉ 9:54.
ⲟⲩⲱ 15:49.
ⲟⲩⲱ : ϫⲓ ⲡⲟⲩⲱ 12:50.
ⲟⲩⲃⲉ- (ⲟⲩⲃⲏ=) 10:15; 15:51.53; 19:8. Siehe †.
ⲟⲩⲟⲛ : ⲟⲩⲛ- 10:10.
ⲟⲩⲛⲟⲩ : ⲧⲉⲛⲟⲩ 9:13; 12:55.
ⲟⲩⲱⲛ 11:29.
ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ 13:55; 14:55.57; 15:12; 17:44. 52.55.
ⲣ ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ 15:15.
ⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ 11:54.
ⲟⲩⲉⲛϩ- ⲉⲃⲟⲗ 10:53.
ⲟⲩⲟⲡ : ⲟⲩⲁⲁⲃ† 12:37; 14:38; 15:8.28.
ⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ 9:52; 17:26; 18:35.
ⲟⲩⲣⲟⲧ 12:5.
ⲣⲟⲟⲩⲧ† ⲉ- 9:11; 15:46.
ⲟⲩⲟⲉⲓⲱ 12:32; 14:22.
ⲟⲩⲱⲱ 12:2; 15:44; 18:22.57.
ⲟⲩⲱⲏ 15:20.
ⲟⲩⲱϩ : ⲟⲩⲏϩ† 10:1.4.
ⲟⲩϫⲁⲓ̈ : ⲟⲩⲟϫ † ⲉ- 12:16.

ⲱⲛⲉ 9:53.
ⲱⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉ- 9:11.

ⲱ- : ⲉⲱ- 13:22.
ⲱⲁ- 13:6; 18:36.38.
ⲱⲁ ϩⲣⲁⲓ̈ ⲉ- 15:19.
ⲱⲃⲏⲣ 14:25.
ⲙⲛⲧⲱⲃⲏⲣ 14:44.
ⲱⲗⲏⲗ 12:3; 16:1.8.11.
ⲱⲏⲙ 14:3.
ⲱⲟⲙⲛⲧ : ⲱⲙⲧ- 11:1.
ⲱⲱⲛⲉ 10:28; 12:17; 13:12.
ⲱⲱⲡ : ⲱⲡ- siehe ϩⲙⲟⲧ.
ⲱⲏⲡ† 12:47.
ⲱⲱⲡⲉ 9:16.35; 10:7; 12:27.46.
ⲱⲟⲟⲡ† 9:6; 10:32; 13:11; 14:33.40; 16:9.12.
ⲉⲱⲱⲡⲉ 9:58.
ⲱⲏⲣⲉ 16:31; 18:58.
ⲱⲣ- 12:53.
ⲱⲱⲧ 16:4; 18:34.
ⲱⲁⲧⲛ- 18:51.
ⲱⲁϫⲉ 11:41; 12:23; 18:2.
ⲱⲁϫⲉ ⲙⲛ- 17:32.
ⲱⲱϫⲡ 19:23.

ⲭⲓ 18:26.
ⲭⲓ ⲙⲙⲁⲩ 19:22.
ⲭⲓ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ 15:53.57; 16:5.
ⲭⲓ ϩⲁ- 10:11.46.
ⲭⲱⲧⲉ : ⲭⲟⲧ= ⲉⲃⲟⲗ 19:26.

ϩⲁ- 9:23; 10:7.11.44.47; 15:33; 17:25.
ϩⲟ 19:30.
ⲉϩⲣⲛ- siehe ⲃⲱⲱⲧ.
ϩⲁⲏ 11:48.
ϩⲉ ⲉ- 12:6.
ϩⲉ ϩⲁⲣⲁⲧ= 16:41.

ϩϵ : ⲛⲑϵ 9:13.49; 10:13; 11:34.42; 14: 8. 9; 15:1; 17:17.23; 18:13.32.
ⲛⲧⲉⲓϩϵ 18:28.
ϩⲏ : ϩⲏⲧ= 18:42.
ϩⲓ- 12:17.34.35(bis). Siehe ⲕⲱ, ⲥⲟⲡ.
ϩⲱ ϵ- 11:6.
ϩⲱⲱ= 13:9.
ϩⲱ= 14:40.
ϩⲱ 12:55.
ϩⲱⲱϥ 11:17; 13:50.
ϩⲱⲃ 9:47; 14:2.
ϩⲃⲏϵ 13:22 (-ⲟⲩϵ); 14:18.47; 17:36.
ϩⲁⲓⲃⲉⲥ 10:7.
ϩⲱⲱⲕ : ϩⲏⲕ† 18:7.
ϩⲕⲟ : ϩⲏⲕϵ 11:16.
ϩⲁⲗ : ϩⲙϩⲁⲗ 19:3.
ϩⲱⲙ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲭⲛ- 17:8.12.
ϩⲙⲟⲧ : ⲱⲡ ϩⲙⲟⲧ 10:23.
ϩⲛ- (ⲛϩⲏⲧ=) 9:40.51; 10:1.4.20; 11:11. 30; 12:5.8.25.27.42; 13:3.11.41; 14:34. 41.57; 15:3.11.16.20.21.30.41.58; 16:25; 17:34; 18:2.7.9.16.54; 19:18.33.38.
ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ- 19:35.
ⲉϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧ= 17:37.
ϩⲛⲁⲁⲩ 15:43.
ϩⲁⲡ 18:3.
ⲭⲓ ϩⲁⲡ ⲙⲛ- 11:26.45.
ϩⲱⲡ 14:41.
ϩⲱⲡ ϵ- 13:31.
ϩⲏⲡ† 13:20.
ⲡⲉⲑⲏⲡ 11:11; 14:35.
ϩⲣⲃ : ⲭⲓ ϩⲣⲃ 14:53.
ϩⲣⲟⲟⲩ 13:29.
ϩⲁⲣⲉϩ ϵ- 9:50; 16:14.
ϩⲓⲥⲉ 10:20; 12:26.
ϩⲏⲧ 9:40; 11:31; 15:11.
ⲛϩⲏⲧ siehe ⲙⲕⲁϩ.
ⲃⲁⲗϩⲏⲧ 14:57.
† ϩⲧⲏ= ϵ- 9:38; 11:17.
ⲱⲁⲛϩⲧⲏϥ 15:25.
ⲙⲛⲧⲱⲁⲛϩⲧⲏϥ 16:20.
ϩⲟⲧϵ 11:33.
ϩⲓⲧⲛ- (ϩⲓⲧⲟⲟⲧ=) 9:32; 10:25.48; 11:38; 13:18; 16:50.
ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲛ- 9:7; 14:8; 16:56.
ϩⲟⲟⲩ 12:41.43; 13:3; 15:16.22; 18:3.
ϩⲟⲟⲩ 10:32.
ⲡⲉⲑⲟⲟⲩ 13:40; 19:39.
ϩⲱⲟⲩ : ϩⲟⲩⲙⲡⲉ 11:35.
ϩⲟⲩⲟ : ⲛϩⲟⲩⲟ 14:27; 17:52.56; 18:29 (ⲉⲛϩⲟⲩⲟ).
ⲉⲡⲉϩⲟⲩⲟ 10:33.
ϩⲟⲟⲩⲧ : ⲱⲣϩⲟⲟⲩⲧ 12:53.
ϩⲟϥ 15:37.
ϩⲁϩ 10:47; 15:2.18.
ϩⲟⲭϩⲭ 12:25.

ⲭϵ 9:1.22; 10:3.23.37.42.45.54.56; 11:3.6. 18.19.20.24; 12:39.51.55; 13:1.30.47.54; 14:2.29.51; 15:9.33.47; 16:30.43; 17:6.43. 44.50.54.5.8; 18:47; 19:11.17.
ⲉⲃⲟⲗ ⲭⲉ 11:43.
ⲭⲓ : ⲭⲓ- siehe ⲉⲟⲟⲩ, ⲧⲁⲉⲓⲟ, ⲟⲩⲱ, ϩⲁⲡ, ϩⲣⲃ, ⲭⲛⲁϩ, ⲃⲟⲛⲥ.
ⲭⲓ ⲛⲧⲟⲟⲧ= 12:56.
ⲭⲱ 14:1; 18:2.
ⲭϵ-12:22.
ⲭⲟⲟ= 10:3.34; 11:18; 12:39; 17:42.54; 18:18.
ⲭⲱ= : ⲉⲭⲛ- (ⲉⲭⲱ=) 10:58; 11:34. 37.58; 18:21; 19:6 (ⲉⲭⲟ=).
ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲭⲛ- 17:9.13.30.49.
ϩⲓⲭⲛ- 15:40; 18:27.
ⲭⲛⲁϩ : ⲭⲓⲧ= ⲛⲭⲛⲁϩ 12:13.
ⲭⲡⲟ 12:52.
ⲭⲡⲟ= 12:42.45.
ⲭⲱⲣⲡ 9:39.51.
ⲭⲟⲉⲓⲥ 9:8; 11:1.21.44; 12:4 (ⲭⲟⲩⲥ).58; 16:57; 17:20; 18:30; 19:27.
ⲭⲓⲥⲉ : ⲭⲟⲥⲉ† 10:6.
ⲭⲓⲥⲉ 18:43.
ⲭⲁⲧϥⲉ 15:38.
ⲭⲁⲭⲉ 15:51; 16:44.45; 17:25; 18:15.

ⲃⲉ 10:30; 12:56; 15:8; 18:28.
ⲃⲃⲉ : ⲃⲱⲃ 13:24; 18:17.
ⲃⲟⲩⲗⲉ : ⲙⲁ ⲛⲃⲟⲩⲗⲉ 13:7.
ⲃⲟⲙ 11:58; 13:9; 16:23.47; 18:11; 19:25.
ⲁⲧⲃⲟⲙ 17:41.
ⲙⲙⲛⲃⲟⲙ 18:46.
ⲃⲙⲃⲟⲙ 16:58; 17:3.
ⲃⲟⲛⲥ : ⲭⲓ ⲛⲃⲟⲛⲥ 9:47.
ⲃⲱⲣⲃ : ⲃⲟⲣⲃ† 11:10.
ⲃⲉⲣⲛⲃ 14:30.
ⲃⲱⲧⲡ 16:39.
ⲃⲱⲱⲧ ϵ- 11:15.
ⲃⲱⲱⲧ ⲉϩⲟⲩⲛ ϵ- 13:51.

ⲃⲱⲥⲧ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉϩⲣⲛ- 13:45.
ⲃⲱⲥⲧ ⲱⲁ ϩⲣⲁⲓ ⲉ- 15:17.

ⲃⲓϫ 9:27; 11:23; 15:58; 16:7; 18:38; 19:6.
ⲃⲟϫⲃϫ ⲛⲥⲱ- 9:31.

GRIECHISCHE WÖRTER

ἀγαθός 13:31.
ἄγγελος 10:55; 14:39.54; 16:16; 19:21.
ἀγωνίζεσθαι 15:50.
ἀήρ 15:15.31; 16:25.
αἴσθησις 11:30.
ἀλλά 11:23; 13:41; 16:51; 17:2.
ἀκτίν 13:49.
ἀναγκαῖος : ⲁⲛⲁⲅⲕⲁⲓⲟⲛ 12:20.
ἄξιος : ⲣ ⲁⲝⲓⲟⲥ 14:42.
ἀπατᾶν : ⲁⲡⲁⲧⲁ 14:56.
ἀπόστολος 10:35; 14:49.
ἄρα 11:28.
ἀσεβής 11:52.

βάρβαρος 15:36.
βοήθεια 9:5.56; 10:5; 16:10.13.
βοηθεῖν : ⲃⲟⲏⲑⲉⲓ 16:18.

γάρ 14:52; 16:5.27.40.48; 17:32; 18:4.13.

δαιμόνιον 9:17; 10:50; 13:35; 14:10; 16:52; 17:11; 18:11.
δαίμων 9:37; 16:24.
δέ 9:3; 12:54; 13:57; 14:11.28; 15:28.45; 17:19; 19:13.
διάβολος 18:31.
δίκαιος 11:13.46; 12:21; 18:14.
δοκιμάζειν :ⲇⲟⲕⲓⲙⲁⲍⲉ 13:16.

εἴτε 15:20.21.
ἐλπίς : ϩⲉⲗⲡⲓⲥ 17:21.
ἐνέργεια 19:23.
ἐξουσία 17:6.10.
εὐαγγέλιον 11:50.

ἤ 10:29.30.52; 11:35.52.58; 12:13.18.29; 13:24; 15:17.46; 16:6; 18:49.

θηρίον 15:37.
θλῖψις 12:34; 13:4.
θυρεός : ⲑⲩⲣⲱⲛ 15:56.

καθαρίζειν : ⲕⲁⲑⲁⲣⲓⲍⲉ 19:34.
κακία 10:50.
καλῶς 16:8.11.
κατά 10:2; 19:32.
κόσμος 17:45.
κρίμα 17:48.
κρίσις 17:5.44.

λαός 13:6.
λογισμός 19:9.
λύπη 12:35.

μάλιστα 15:6.
μέλος 18:40.
μέν 12:38.
μερίς 9:17.
μέρος 10:53.
μή 11:56; 15:14.
μηρός 18:36.

ὅλως 11:45.
ὅπλον 15:54; 16:33.
ὀργή 9:29.
ὅσον 16:43.
οὐδέ 14:4.
οὐ μόνον 11:19.

παντοκράτωρ 19:28.
πειράζειν : ⲡⲉⲓⲣⲁⲍⲉ 10:18; 13:38.
πειρασμός 10:12.31.37.39.44.47; 12:7; 13:14. 18.
ⲡⲓⲣⲁⲥⲙⲟⲥ 13:41.
πιστεύειν : ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲉ- 16:28.
πιστός 9:33.
πλανᾶν : ⲡⲗⲁⲛⲁ 15:1.
πλήσσειν : ⲡⲗⲏⲅⲉ 18:44.
πνεῦμα : ⲡⲛ̅ⲁ 14:37.
πνευματικός 14:14.
πονηρός 16:50.
ⲡⲟⲛⲏⲣⲟⲛ 12:33.
πορνεία 9:44.
προσέχειν : ⲡⲣⲟⲥⲉⲭⲉ ⲉ- 15:4.
πυκτεύειν : ⲡⲩⲕⲧⲉⲩⲉ 12:10.

σκεπαστής 9:1.
σταυρός : ⲥ̅ⲣ̅ⲟ̅ⲥ̅ 16:45.
σῶμα 12:1.9.15.28; 13:10; 18:42.

τόπος 13:53.
τότε 19:27.
τύραννος 18:33.

φαντασία 13:34; 15:5.
φθονηρία 10:49.
φορεῖν : ⲫⲟⲣⲉⲓ 15:10.

χάρις 11:7; 12:14.
χρεία 12:19.

ψυχή 9:41; 12:56.

ὦ 9:3.
ὡς 14:53.

EIGENNAMEN

Ἕλλην 15:7.
Ἰησοῦς : ⲡⲉ̅ⲭ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲥ̅ 16:29.
Ἰουδαῖος : ⲓⲟⲩⲇⲁⲓ̈ 16:26.
Ἰώβ 12:22.
Σατανᾶς 10:56; 13:20; 14:32.52; 17:40.
Χριστός : ⲡⲉ̅ⲭ̅ⲥ̅ 15:11; 16:29; 18:30.

Zur sprachlichen und formalen Struktur des gnostischen Textes »Der Donner : der vollkommene Nous«

von

Rüdiger Unger

Unser Text stammt aus Codex VI des Naǧ‘ Ḥammādī-Fundes und wurde zusammen mit den anderen Schriften dieses Codex und zwei Traktaten aus Codex II von Martin Krause und Pahor Labib ediert und mit einer deutschen Übersetzung versehen[1]. Die nun folgende Untersuchung und erneute Übersetzung[2], die teilweise von der in ADIK Kopt. 2 gebotenen abweicht, will durch ihren Gliederungsversuch das Verständnis dieser Schrift fordern und schlaglichthaft die frühkoptische Übersetzungskunst[3] erhellen. Es ist nämlich communis opinio, dass alle Texte dieses Fundes keine originalkoptischen Werke enthalten, sondern Übersetzungsliteratur darstellen[4]. Allgemein wird angenommen, dass die Vorlage zu diesen koptischen Texten im Griechischen zu suchen ist[5], eine These, die durch zahlreiche Graecismen

---

[1] M. Krause - P. Labib, *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI* (*Abhandlungen des Deutschen Archaologischen Instituts Kairo*, Kopt. Reihe vol. 2 = ADIK Kopt. 2). Gluckstadt 1971. — Der hier untersuchte Text ist auf p. 122-132 abgedruckt. Die Edition kann jetzt anhand der Faksimileausgabe der Handschrift nachgepruft werden : The facsimile edition of the Nag Hammadi Codices. Published under the auspices of the department of antiquities of the Arab Republic of Egypt in conjunction with the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. Codex VI. Leiden 1972. (Faksimileausg)

[2] Im folgenden zitiere ich nach Strophen (römische Zahlen) und Versen (arabische Zahlen) der vorliegenden Untersuchung und gebe parallel dazu die Stellen nach ADIK Kopt. 2, Druckseite und Linie der Handschrift an.

[3] M. Krause datiert die Handschrift Mitte des 4. Jahrhunderts (ADIK Kopt. 2, p. 26) Andere Datierungsvorschläge vid. M. Krause - P. Labib, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo* (ADIK Kopt. 1). Kairo/Wiesbaden 1962, p. 25.

[4] Vid. z.B. ADIK Kopt. 2, p. xv, W. Till, *Die Edition der koptisch-gnostischen Handschriften*, (in : W. C. van Unnik, *Evangelien aus dem Nilsand*, p. 151-160) Frankfurt 1960, wo Till sich in grundsätzlichen Erwägungen zur Herausgabe dieser Texte äussert; vid. dort p. 158 seq., P. Nagel, *Das Wesen der Archonten aus Codex II der gnostischen Bibliothek von Nag Hammadi* (= Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1970/6). Halle 1970, p. 9 und besonders p. 15.

[5] Cf. P. Nagel, *loc. cit.* p. 15 seqq. Nagel hat in seiner Arbeit auf p. 71-80 eine vollständige Ruckubersetzung des koptischen Textes »Das Wesen der Archonten« geboten.

im Wortschatz genährt und gestützt wird[6]. Diese Graecismen geben aber nicht nur gnostische Termini und theologische Begriffe wieder, für die der Kopte kein Äquivalent besitzt[7], oft stehen auch griechische Wörter, für die es gute koptische Entsprechungen gibt[8]; und oft genug stehen auch griechische Wörter und koptische Bezeichnungen nebeneinander im gleichen Text[9]. Diese Unstimmigkeiten sind den Übersetzern der einzelnen Schriften anzulasten, die es versäumt haben, nach vollendeter Arbeit eine abschliessende Redaktion vorzunehmen[10]. Die griechischen Verba werden in unserer Schrift meistens[11] mit dem status constructus von ⲉⲓⲣⲉ koptiziert. Aber nicht nur die lexikalischen Graecismen, sondern auch syntaktische Unebenheiten lassen auf eine griechische Vorlage schliessen[12]. Das heisst aber nicht, dass die Frage nach anderen Sprachen beiseite gelegt werden kann, auch wenn »die Beweislast auf Seiten dessen liegt, der für sie eintritt«[13]. Wenn wir aber unsere koptische Schrift auf eine griechische Vorlage zurückführen können, so beweist das für die Frage nach der Originalsprache des Textes noch nichts, denn auch die griechische Vorlage kann auf einer Übersetzung beruhen. Diese Frage stellt sich besonders bei den Strophen II und III[14]: bei II,2 handelt es sich um einen syntaktischen, bei III,3 um einen lexikalischen Syriasmus. Erst durch diese Annahmen können beide Stellen befrie-

---

[6] Insgesamt kommen in unserem Text an 119 Stellen griech. Vokabeln vor (mehrfaches Vorkommen des gleichen Wortes mitgezählt). Bringt man davon die Belege für *γάρ* (achtmal) und *δέ* (sechsmal) wegen der Häufigkeit dieser Partikel in übersetzten Texten in Abzug, so ist, — zieht man auch noch die Belege für *βάρβαρος* (fünfmal) ab — bei den verbleibenden hundert Belegstellen nunmehr mehr als ein Drittel aller restlichen Vokabeln nur einmal gebraucht. Nicht mitgezählt sind hierbei all diejenigen Stellen, in denen die Graecismen auf Grund von Ergänzungen stehen.

[7] So schon W. Till, *loc. cit.* p. 158.

[8] So auch W. Till, *Das Evangelium nach Philippos* (= PTS vol. 2). Berlin 1963, p. 6.

[9] z.B. in unserem Text griech *γνῶσις* in XIV,2 = ADIK Kopt. 2 p. 126 lin. 6 und kopt. ⲥⲟⲟⲩⲛ in VIII,1 = ADIK Kopt. 2 p. 124 lin. 26 oder griech. *κρίνειν* und kopt. ϯϩⲁⲡ in XXX,2 = ADIK Kopt. 2 p. 131 lin. 11-12.

[10] Cf. P. Nagel, *loc. cit.* p. 16seq.

[11] 11mal mit ⲣ̄-, dagegen nur 2mal ohne ⲣ̄-; zum Nachweis der Stellen cf. ADIK Kopt. 2, p. 41.

[12] Cf. die verschiedene Konstruktion des Prädikatsnomens im nominalen Nominalsatz, z.B. III, 1-5 (= ADIK Kopt. 2 p. 122 lin. 16-22), VIII, 3 (= ADIK Kopt. 2 p. 124 lin. 29-30). In III ist das Prädikatsnomen mit dem bestimmten Artikel konstruiert, in VIII mit dem unbestimmten. Die letztere Form weist sicher auf den griech. Sprachgebrauch hin, bei dem das Prädikatsnomen in der Regel ohne Artikel konstruiert ist, doch vid. auch not. 48. Einen syntaktischen Graecismus besitzen wir in XVII,3 (= ADIK Kopt. 2, p. 127 lin. 33-34), wo der Konjunktiv nach griech. Sprachgebrauch stehen muss, nicht aber nach kopt., da dem kopt. Konjunktiv keine hypotaktische Funktion eignet, cf. dazu not. 174.

[13] P. Nagel, *loc. cit.* p. 15.

[14] II,2 = ADIK Kopt. 2 p. 122 lin. 9/10; III,3 = ADIK Kopt. 2 p. 123 lin. 25-26.

digend erklärt werden[15]. Ist dies richtig, so ist es hier gelungen, an zwei Stellen die nicht vorhandene und nur zu rekonstruierende griechische Vorlage zu hinterfragen. Wie schwierig aber die Antwort auf die Frage nach dem Syrischen als Originalsprache in den vorliegenden koptisch-gnostischen Texten ist, zeigt die Behandlung der Thomasschriften, besonders des Thomasevangeliums, in der Sekundärliteratur[16], wiewohl doch gerade die eminente Bedeutung diese Apostels und seiner Tradition für das syrische Christentum zuerst an den syroaramäischen Raum denken lassen sollte, bevor man eine andere Originalsprache in Betracht zieht.

Die Proben griechischer Rückübersetzung, die ich in den Anmerkungen biete, bedeuten nicht, dass ich mich dem Trug hingebe, hinsichtlich der Terminologie und der Wortwahl auch nur punktuell die griechische Vorlage getroffen zu haben[17]; die syntaktischen Hinweise wollen nur zeigen, wie getreu der koptische Übersetzer seinem griechischen Text verhaftet war, mehr jedoch nicht. Gleichzeitig kann man daraus ersehen, dass die Vorlage des koptischen Textes für dieses Schriftchen wirklich in griechischer Sprache abgefasst war. Ausgehend von den prägnanten und kurzen, in antithetischem Parallelismus angeordneten Versen der Strophen III, VI und VIII, die eine Sinnzeile füllen, wurde diese Erkenntnis als Gliederungsprinzip durch den ganzen Text hindurch verfolgt. Dadurch bildete sich die Einsicht heraus, dass die gesamte Schrift in poetischer Weise abgeteilt ist und zwar in 36 Strophen zu je 5 Versen. Dies heisst nun nicht, dass angenommen werden kann, dass sich ein bestimmtes Metrum durch den Text zieht. Metrische Untersuchungen[18] zu solch frühen koptischen

---

[15] Cf. meine Ausfuhrungen zu II,2 not. 41 und zu III,3 not. 59.

[16] Eine knappe Zussamenfassung aller zur Diskussion stehenden Vorschläge bei P. Nagel, *loc. cit.* p. 15 not. 1.

[17] In diesem Punkt unterscheide ich mich von P. Nagel, der *loc. cit.* p. 9 ausfuhrt, dass seine Ruckubersetzung punktuell das Original trifft, wenngleich auch er eingesteht, dass es dafur keine Kontrollinstanz ausser dem Original gibt. Meine Ruckubersetzungsversuche wollen nur zeigen, wie der griech. Text syntaktisch strukturiert war.

[18] Der erste, der sich mit kopt. Metrik beschäftigte, war A. Erman, *Bruchstucke koptischer Volkslitteratur* (= *Abhandlungen der Koniglichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* Jg. 1897 p. 3-64) Berlin 1897, wobei es sich allerdings um spätkopt. Stucke handelt; zur metrischen Theorie vid. besonders p. 44-52. Gerade das 10. Jahrhundert war eine Blutezeit kopt. Poesie (cf. S. Morenz, *Koptische Literatur*, in: HO vol. I Agyptologie 2. Abschnitt Literatur, p. 207-219. Leiden 1952, besonders p. 217/18). Zur metrischen Analyse dieser Texte vid. H. Junker, *Koptische Poesie des 10. Jahrhunderts.* Teil I. Berlin 1908; das Textmaterial dazu ist abgedruckt und ubersetzt in Teil II. Berlin 1911. — Zur Metrik fruhkopt. Texte cf. die Arbeit zum »Manichäischen Psalmbuch« (etwa gleichzeitig zum Text der hier vorliegenden Untersuchung) von T. Säve-Söderbergh, *Studies in the Coptic Manichean Psalmbook. Prosody and Mandaean Parallels* (= *Arbeten utgivna med understod av Vilhelm Ekmans Universitetsfond* vol. 55). Uppsala 1949; cf. die Wurdigung dieser Arbeit von S. Morenz, *Koptische Literatur* (in: HO vol. I Agyptologie 2. Abschnitt Literatur, p. 239-262. Leiden 1970 p. 244/45) und

Texten sind schwierig zu unternehmen und problemreich, da man auch über die Mutter des Koptischen, die altägyptische Sprache, was die Frage nach poetischen Formen anlangt, bis vor kurzem fast nur Aussagen auf Grund von Stilfiguren machen könnte[19]. Wenn man eine Antwort auf die Frage nach originalkoptischen Metra und poetischen Strukturen erwartet, dann kann man sie nur in der Tradition des Altägyptischen erhalten. Erst in späterer Zeit, in den spätkoptischen Literaturdenkmälern der arabischen Zeit, lässt sich genaueres sagen, da hier nicht selten die arabischen Metra und der durch sie beeinflusste, in älterer Zeit unbekannte Endreim benutzt werden. Für die Annahme eines durchgängigen Metrums in der griechischen Vorlage haben sich trotz intensiver Prüfung an verschiedenen Rückübersetzungsproben keine Anhaltspunkte gefunden. Solange man auch kein Stück der griechischen Vorlage aufdeckt und nur auf die Rückübersetzung angewiesen ist, lassen sich keine konkreten Aussagen machen und es muss nach dem gegenwärtigen Stand bei dem negativen Bescheid bleiben.

Wenn man nun den Hinweis auf den syrischen Raum aufgreift und hier nach poetischen Formen und Gestaltungsprinzipien forscht, so stösst man auf den mīmrâ. Diese Gattung wäre unserem Text wohl angemessen[20], und man kann die Schrift in seinem Sinn durchaus als Dichtung ansprechen. Diese Form hat in der ersten klassischen Periode der syrischen Literatur durch 'Aprēm[21] ihre meisterhafte Ausbildung erfahren. Die von 'Aprēm bevorzugte Festlegung einer Verszeile auf sieben Silben[22] ist aber nicht bindend gewesen. Es gibt — wie andere grosse mīmrâ-Dichter wie Balai oder Ya'qūḇ von Srūḡ zeigen — auch kleinere und grössere Verszeilen[23].

idem : *Some remarks on Coptic Manichaean Poetry* (in : *Coptic Studies in honour of Walter Ewing Crum*) Boston 1950 p. 159-173.

[19] Cf. dazu die Arbeiten von G. Fecht, *Wortakzent und Silbenstruktur. Untersuchungen zur Geschichte der altägyptischen Sprache* (*Ägyptologische Forschungen* vol. 21). Glückstadt 1960. Idem : *Die Formen der altägyptischen Literatur. Metrische und stilistische Analyse* (*Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, vol. 91). Berlin 1964, p. 11-63 und zusammenfassend idem : *Stilistische Kunst* (in : HO Bd. I Ägyptologie 2. Abschn. Literatur, p. 19-51. Leiden 1970). — Von den älteren Versuchen cf. H. Junker, *Poesie der Spätzeit* (*Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* vol. 43) Leipzig 1906, p. 101-127.

[20] Cf. die Erklärungen von R. Duval, *La littérature Syriaque des origines jusqu'à la fin de cette littérature après la conquête par les Arabes au XIII^e siècle.* Paris 3. Aufl. 1907 (Nachdruck Amsterdam 1970) p. 13-14 und A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur.* Bonn 1928 (Nachdruck Berlin 1968) p. 40; vid. auch schon C. Brockelmann, *Die syrische und die christlich-arabische Litteratur* (in : *Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients = Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen* vol. 7, 2. Abtlg. p. 3-74). Leipzig 2. Aufl. 1909 (Nachdruck Leipzig 1972 mit einem Nachtrag von Peter Nagel) p. 19.

[21] Cf. R. Duval, *loc. cit.*, p. 333 not. 4 und 5 und A. Baumstark, *loc. cit.*, p. 40 und 42-44.

[22] Cf. A. Baumstark, *loc. cit.* p. 40.

[23] Zu Balai vid. R. Duval, *loc. cit.* p. 13 und A. Baumstark, *loc. cit.* p. 62; zu Yaqūḇ von Srūḡ vid. R. Duval, *ibid.* und A. Baumstark, *loc. cit.* p. 149.

Für das Metrum des von mir geforderten syrischen mīmrâ als Originaltext, kann ich nur wiederholen, was Anton Baumstark 1941 über das »Manichäische Psalmbuch« gesagt hat: »Nicht vordringen lässt sich von dem vorliegenden koptischen Text zu der im engeren Sinne metrischen Gestaltung des Originals...«[24]. Bestimmt durch diese Gattung habe ich die Länge einer Verszeile nach Sinnabschnitten festgelegt, besonders bei den nicht im antithetischen Parallelismus stehenden Partien, wie z.B. den Einleitungsstrophen. Das soll nun nicht heissen, dass ich eine Aufgliederung in kleinere Tongruppen ausschliesse; aber solange das Metrum des Originals nicht feststeht, muss jede weitere Eingrenzung hypothetisch bleiben.

Durch die verschieden gestalteten »ich-bin«-Reihen[25], die sich in der Aufzählung der Selbstprädikation[26] des Donners oder des Nous erschöpfen, bekommt der Text etwas Statisches, einen Eindruck, der jedoch durch den Schluss der Schrift, die als eine grossangelegte Paränese bezeichnet werden muss[27], widerlegt wird, da konsequent der Erlösungsgedanke verfolgt wird: Herabkommen des Nous[28], Aufsteigen der befreiten Seelen[29] und ihre vollkommene Ruhe[30] in einem Leben, das keinen Tod mehr kennt[31].

Nach den in diesen Zeilen entwickelten Kriterien sind sowohl die Übersetzung in Gedichtform als auch der Kommentar, den ich der Einfachheit halber in Anmerkungen beigebe, zu verstehen.

---

[24] So in der Besprechung von C. R. C. Allberry, *A Manichaean Psalmbook*, Part. II. With a contribution by Hugo Ibscher (*Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection* vol. II) Stuttgart 1938 in: *Or. Chr.* vol. 36, p. 117-126, Leipzig 1941, p. 126.

[25] Zur sprachlichen Analyse der »ich-bin«-Reihen cf. allgemein die grundlegende Arbeit von E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede.* Stuttgart 5. Aufl. 1971, p. 163-166 (»Er«-Stil in der griechischen Literatur), p. 166-168 (Partizipialstil ebenda) und p. 168-176 (Relativstil ebenda), p. 177-201 (allgemein zu dieser Formel im jüdischen Sprachgebrauch) und p. 201-207 (Relativ- und Partizipialstil ebenda). Die sonstigen Arbeiten wie z.B. E. Stauffer, ἐγώ (in: ThWb vol. II p. 341-360) und die Basler Dissertation von E. Schweizer, *Ego eimi... Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums* (= *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments.* Neue Folge Heft 38). Göttingen 1939, gehen nicht so sehr auf das sprachliche Problem und seine Analyse ein, wie auf die Frage nach dem Verständnis und der Herkunft dieser Formel; vid. dazu auch Nachträge I.

[26] Zum Begriff der Aretalogie cf. E. Norden, *loc. cit.* p. 150, zu dem der Prädikation ibid. p. 183 und E. Stauffer, *loc. cit.*, p. 341.

[27] Beachte die viermalige Ermahnung der Hörer: I,5 = ADIK Kopt. 2 p. 122 lin. 7; XXXII,1 = ADIK Kopt. 2 p. 131 lin. 26; XXXIII, 5 = ADIK Kopt. 2 p. 132 lin. 6 und XXXV,1 = ADIK Kopt. 2 p. 132 lin. 14.

[28] I,1 = ADIK Kopt. 2 p. 122 lin. 2-3.

[29] XXXVI, 3 = ADIK Kopt. 2 p. 132 lin. 25-27.

[30] XXXVI, 4 = ADIK Kopt. 2 p. 132 lin. 27-28.

[31] XXXVI, 5 = ADIK Kopt. 2 p. 132 lin. 31-32.

Der Donner : der vollkommene Nous[32]

I.

Ich wurde ausgesandt[33] aus der Kraft
Und ich bin gekommen[34] zu denen, die an mich denken[35].
Und ich wurde gefunden[36] bei denen, die nach mir suchen[37].

---

[32] Der Titel der Schrift ist koptiziertes Griechisch : ⲧⲉⲃⲣⲟⲛⲧⲏ : ⲛⲟⲩⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲗⲉⲓⲟⲥ = ἡ βροντὴ νοῦς τέλειος vid. jetzt auch Nachträge II b.

[33] Wörtl. : »sie sandten mich aus der Kraft« Die Umschreibung druckt das kopt. Passiv aus, dass es sich hier tatsächlich um eine passive Form handelt, wird durch v. 2 deutlich (so auch ADIK Kopt. 2 p. 122 lin. 2/3). Diese Auffassung wird gestutzt, da das Objekt des kopt. Satzes »mich« nicht durch eine Präposition mit Personalsuffix angezeigt ist, sondern durch das absolute Personalpronomen der 1. Pers. Sing. Dieses weist auf ein ἐγώ der griech. Vorlage hin.

[34] Die beiden Verse assozieren Anklange an das Johannesevangelium, cf. z B. Joh. VIII,42 und XVI,28. Im Unterschied zur griech. Version des Joh. zeigt unser Text keine aktive, sondern eine passive Konstruktion. Die aktive Konstruktion liegt auch in den kopt. Bibelubersetzungen vor, vid. dazu G. W. Horner, *Coptic version of the New Testament in the northern dialect, otherwise called Memphitic and Bohairic*, vol. II. Oxford 1898 (Nachdruck 1969), p 440 (Joh VIII,42) und p. 530 (Joh XVI, 28), idem : *Coptic version of the New Testament in southern dialect, otherwise called Sahidic and Thebaic*, vol. III. Oxford 1911 (Nachdruck 1969), p. 140 (Joh. VIII,42) und p. 264-66 (Joh. XVI, 28), und Sir H. Thompson, *The Gospel of St. John according to the earliest manuscript* (= *British School of Archaeology in Egypt and Egyptian Research account 29th year*, 1923). London 1924, p. 16 (Joh. VIII,42) und p. 35 (Joh. XVI, 28). Der Kopte und der Grieche haben die beiden Verse also wohl nicht wörtlich nach dem Bibeltext ubertragen. Die griech. Vorlage zu diesen Versen lautet etwa : ἐγὼ ἀπεστάλην ἐκ τῆς δυνάμεως καὶ ἦκω πρὸς οὓς μέμνηνταί μου (oder πρὸς τοῦς μεμνημένους μου).

[35] Der kopt Relativsatz kann hier sowohl einen griech. Relativsatz als auch ein Partizip wiedergeben. Da es sich bei den kopt. Satzen um keine relativierten Verbalsätze handelt, sondern um substantivierte relativierte Infinitive, liegt der Gedanke an ein griech. Partizip nahe. Da aber eine solche Häufung von partizipialen Subjekt- und Objektsatzen im Griech. schwerfällig wirkt, wurde man fur den griech. Sprachgebrauch einen Relativsatz erwarten. Wie E. Norden, *loc. cit.* p 168 nachgewiesen hat, »sind die Relativsatze ursprunglich nur periphrastische Ausdrucksweise fur Partizipien gewesen, in letzter Hinsicht also und ihrem Wesen nach Aquivalente der nominalen Anaklesen«. Vielleicht aber schimmert hier eine semitische Nominalsatzkonstruktion durch, die der griech. Übersetzer unseres Textes partizipial wiedergegeben hat. Nominalsätze finden sich häufig in den semitischen Sprachen; fur das Syrische sind ihre Grenzen sogar zum Verbalsatz hin fliessend, so Th. Nöldeke, *Kurzgefasste Syrische Grammatik*. Leipzig 2. Aufl. 1898 (Nachdruck mit einem Anhang »Die handschriftlichen Ergänzungen in dem Handexemplar Theodor Noldekes und Register der Belegstellen« bearbeitet von Anton Schall. Darmstadt 1966) § 309 und die Beispiele § 312 B u.C. Zur Ruckubersetzung cf. not. 34.

[36] Bei ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲃⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲉⲓ kommt es auf die Interpretation an; ADIK Kopt. 2 p. 122 lin. 4-5 : »und sie fanden mich«. Bei dieser Übersetzung von ADIK kann das Subjekt »sie« nur auf den Relativausdruck von v. 2 bezogen sein, da durch nichts angezeigt wird, dass ADIK dieser Stelle passiven Sinn unterlegt, wie im Gegensatz dazu in I,1 (cf. not. 33). Ich ubersetze hier nach dem Kontext passivisch.

[37] Cf. not. 35; die Ruckubersetzung lautet καὶ ηὑρέθην ἐν οἷς ζητοῦσίν με (oder : ἐν τοῖς ζητοῦσίν με).

Schaut mich an, die ihr an mich denkt[38],
Und ihr Hörer, hört mich[39]!

II.
Die ihr auf mich wartet[40], nehmt mich zu euch
Und verfolgt mich nicht kraft eurer Augen[41].

---

[38] Cf. not. 35; die Ruckubersetzung lautet: *βλέπετέ με οἳ μέμνησθέ με* (oder: *ὦ μεμνήμενοί με*).

[39] Gegen die Übersetzung von ADIK Kopt. 2 p 122 lin. 7; die dort gebotene Übersetzung fur ⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉⲣⲟⲉⲓ = »hört auf mich«, ist zu stark. »Horen auf« heisst kopt ⲥⲱⲧⲙ̄ ⲛⲥⲁ cf. W. Spiegelberg, *Koptisches Handworterbuch* Heidelberg 1921, p. 127 und W. E. Crum, *Coptic Dictionary*. Oxford 1939 (Nachdruck 1972) p. 364a. ⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉ bedeutet nur »jemanden/etwas hören« Die Präposition ⲉ dient also nur der direkten Objektsanfugung An den beiden anderen Stellen, an denen diese Konstruktion vorkommt (XXX,1 = ADIK Kopt 2 p 131 lin. 26 und XXXIII,5 = ADIK Kopt. 2 p 132 lin. 6), ubersetzt ADIK korrekt.

[40] Zur Konstruktion cf not 35; weshalb ADIK Kopt. 2 p. 122 lin. 8 diese Phrase im Deutschen perfektisch wiedergibt, ist mir nicht klar. Ein analoges Beispiel in I,4 = ADIK Kopt. 2 p. 122 lin. 6 wird präsentisch wiedergegeben. In beiden Fallen ist der Relativausdruck ohne temporalen Aspekt gebildet und von einem Imperativ abhängig. Daher ist die Handlung des Relativsatzes wohl gleichzeitig zur Imperativhandlung gedacht, nicht aber als vorzeitig wie die Übersetzung von ADIK nahelegt.

[41] Dieser Vers lautet koptisch: ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲡⲱⲧ ⲛ̄ⲥⲱⲓ ⲙ̄ⲡⲉⲙⲧⲟ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲛⲃⲁⲗ ⲉⲃⲟⲗ was ADIK Kopt. 2 p. 122 lin. 9/10 ubersetzt: »und folgt mir nicht vor euren Augen«. Dazu ist 1. festzustellen, dass ⲡⲱⲧ ⲛⲥⲁ »jemanden/etwas verfolgen« bedeutet (cf. W. Spiegelberg, *loc. cit.*, p. 95, W. E. Crum, *loc. cit*, p. 274b), und 2 sind die kopt Worte ⲙ̄ⲡⲉⲙⲧⲟ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲛ̄ⲃⲁⲗ ⲉⲃⲟⲗ im Deutschen zwar richtig ubersetzt. ergeben aber nach dem Kontext keinen einleuchtenden Sinn. Nach dem Zusammenhang (v. 3) sind die Zunge und das Horen Urheber bzw. Träger negativer Handlungen an dem Objekt »mich«. Eine solche negative Handlung liegt nun in ⲡⲱⲧ ⲛⲥⲁ = »verfolgen« vor; daher ist nach dem Zusammenhang zu erwarten, dass in v.2 die Augen die Urheber dieser negativen Handlung sind. Die Angabe des Urhebers inhäriert jedoch der kopt. Proposition ⲙⲧⲟ nicht, sie wird nur in lokalem Sinne gebraucht (cf. die Belege bei M. Wilmet, *Concordance du Nouveau Testament Sahidique. II. Les mots autochtones.* 1. ⲁ-ⲛ [= CSCO vol. 173, subsidia tom. 11] Louvain 1957, p. 410-415, wo ⲙⲧⲟ an insgesamt 164 Stellen 163mal fur 12 verschiedene griech. Präpositionen lokalen Charakters gebraucht ist; der eine noch fehlende Beleg, Mark. V, 33 ist ohne Vorbild im griech. NT, aber gerade dieser locus zeigt plastisch die lokale Bedeutung der kopt. Präposition. Hat eine griech Proposition beide Bedeutungsnuancen wie z B. *ἀπό* (cf. F. Blass-A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch.* Göttingen 12. Aufl. 1965, § 210 1 u. 2), so haben die koptischen Bibelubersetzer sehr genau zu unterscheiden gewusst, wie ein Blick in die Belegliste zeigt, vid. R. Draguet, *Index Copte et Grec-Copte de la Concordance du Nouveau Testament Sahidique* (= CSCO vol. 196, subsidia tom. 16). Louvain 1960, p. 59a s.v. *ἀπό*. An 4 Stellen wird ⲙⲧⲟ mit *ἀπὸ προσώπου* geglichen: Acta III,19; 2. Thes. I,9; Apoc. VI,16 und Apoc. XII,14. Diese Formulierung ist im NT, sofern keine Zitate aus den LXX vorliegen, septuagintisierender Stil. Denn in den LXX dient die Formel *ἀπὸ προσώπου* zur Wiedergabe von hebr. מלפני und מפני, die promiscue gebraucht werden und denen daher die lokale Bedeutung und die Angabe des Urhebers inhärieren. In den aramäischen Teilen des AT, besonders des Danielbuchs, eignen sie der Praposition מן־קדם, wie ein Blick auf die Belege zeigt. Diese Präposition kommt im Danielbuch insgesamt 8mal vor. Dabei hat sie an 2 Stellen

Und eure Zunge hasse mich nicht[42] und euer Hören[43].
Seid nicht unwissend uber mich, uberall[44] oder [45] immer[44].
Hutet euch, dass ihr unwissend seid uber mich[46].

(Dan. V, 19, VI, 27b) lokale Bedeutung, während die Hauptmasse der Belege, insgesamt also 6mal (Dan. II,6 15.18, V,24, VI,27a; VII,10), zur Angabe des Urhebers dient Diese Nuancen sind in den Grammatiken und Worterbuchern kaum notiert, cf. z.B. H. Bauer - P. Leander, *Grammatik des Biblisch-Aramaischen.* Halle 1927 (Nachdruck Hildesheim 1962), die p. 262 (§ 69r') wenigstens die Bedeutung »von seiten« angibt; G. Dalman, *Grammatik des judisch- palastinischen Aramaisch* Leipzig 2. Aufl. 1905 (Nachdruck Darmstadt 1960), p. 230 (§ 47, 5) und idem : *Aramaisch-Neuhebraisches Handworterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch.* Gottingen 2. Aufl. 1938 (Nachdruck Hildesheim 1967), p. 371a/b. Die LXX und der zum Danielbuch uberlieferte Text des Theodotion ubersetzen die Präposition je nach ihrer Bedeutung verschieden Bei den beiden Stellen, die lokale Bedeutung haben, ubersetzen die LXX gut griechisch mit dem Kasus, den die Rektion des Verbums im Griech. vorschreibt, während Theodotion die Formel *ἀπὸ προσώπου* benutzt. An den 6 anderen Stellen ubersetzen beide insgesamt 4mal *παρὰ [προσώπου]*, 3mal *ἐκ [προσώπου]*, und 1mal *κατὰ πρόσωπον* und *ἔμπροσθεν*. Man sieht, die Übersetzer haben sehr wohl die Bedeutungsverschiedenheit gekannt. An der einzigen Stelle, an der מן־קדם im Esrabuch vorkommt (Esr. VII,14) hat sie lokale Bedeutung und wird durch die LXX mit *ἀπὸ προσώπου* ubersetzt. Die gleichen Bedeutungen wie der aram. Präposition מן־קדם eignen auch der syr. Praposition ܡܢ ܩܕܡ. Allerdings steht es mit dem Nachweis fur die Angabe des Urhebers nicht besser als im Aramaischen, cf. z B. Th. Nöldeke, *loc. cit.*, der p. 99 nur bemerkt, dass »ܩܕܡ zum Theil ohne merkbare Modification der Bedeutung noch vor manche Präposition tritt«, wobei er bei den Beispielen unseren Fall nicht verzeichnet (ausserdem ist es in unserem Fall gerade umgekehrt als in der Feststellung von Nöldeke). Das ܩܕܡ behält seine Bedeutung, während ܡܢ ܩܕܡ praktisch bedeutungslos wird, oder C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum.* Halle 2 Aufl. 1928 (Nachdruck Hildesheim 1966) p. 647a/b, der nur die temporale und lokale Bedeutung verzeichnet. Die einzige mir bekannte Ausnahme ist L. Costaz, *Dictionnaire Syriaque-Française, English-Syriac Dictionary, qāmūs suryānī-ʿarabī.* Beyrouth 1963, der p. 310a auch die Bedeutung fur den Urheber ausweist. Diese Darlegungen sollen zeigen, dass die Vorlage des griech. Textes im syroaramaischen Raum zu suchen ist und in der griech. Vorlage des Kopten wahrscheinlich *ἀπὸ [προσώπου]* (beide werden promiscue gebraucht, je nachdem ein Nomen oder ein Pronomen folgt[1]) gestanden hat. Dies fuhrte zu der irrigen Auffassung die griech Praposition in lokaler Bedeutung zu sehen, die jedoch in Wirklichkeit den Urheber bezeichnete. Die griech. Ruckubersetzung lautete etwa: .. *καὶ μὴ διώκετέ με ἀπὸ [προσώπου] τῶν ὑμετέρων ὀφθαλμῶν*

[42] Wörtl »und veranlasst nicht, dass eure Zunge mich hasst«. Hier liegt ein negativer kausativer Imperativ vor (= negativer Optativ, cf. W. Till, *Koptische Dialektgrammatik.* Munchen 2. Aufl. 1961 § 257), der in der Übersetzung von ADIK Kopt. 2 p. 122 lin. 11/12 nicht klar zum Ausdruck kommt.

[43] Hier liegt entweder ein Zeugma vor, das durch die griech. Vorlage bedingt ist, oder ein entsprechendes Verbum zu ⲡⲉⲧⲛⲥⲱⲧⲙ ist ausgefallen

[44] Kopt. ⲕⲁⲧⲁ ⲙⲁ lässt auf griech. *κατὰ τόπον* und ⲕⲁⲧⲁ ⲛ̄ⲕⲉⲟⲩⲁⲉⲓⲱ auf *κατὰ αἰῶνα* schliessen.

[45] Griech. *ἤ*.

[46] Cf. not 42; bei II,5 liegt eine Verschärfung durch ⲁⲣⲉϩ vor, sonst sind beide Verse gleich konstruiert; zu beachten ist nur, dass »unwissend« II,4 achmimisch, II,5 saʿidisch wiedergegeben ist.

III.
Denn ich bin[47] die Erste und die Letzte[48]
Ich bin die Verachtete und die Geachtete,
Ich bin die Dirne[49] und die Ehrbare[50],
Ich bin die Frau und die Jungfrau[51],
Ich bin[52] die Mutter und die Glieder[53] meiner Mutter[54].

IV.
Ich bin die Unfruchtbare[55] und die Kinderreiche[56],
Ich bin die oft Vermählte[57] und die nie Getraute[58],

---

[47] Hier beginnt eine erste »ich-bin«-Reihe; sie ist als nominaler Nominalsatz konstruiert. Bis auf III,5 (vid not. 52) richtet sich hier die Kopula korrekt nach dem Genus des Prädikatsnomens, cf. G. Steindorff, *Kurzer Abriss der Koptischen Grammatik*. Berlin 1921 (Nachdruck Hildesheim 1964) § 104; doch vid. auch W. Till, *loc. cit* § 179.

[48] Dieser Vers ist im Anschluss an Apoc. Joh. I, 17 formuliert und mutatis mutandis auf *βροντή* interpretiert. Wenn aber diese Anaklesen nach dem Joh. gebildet sind, konnen sie mit dem Artikel versehen sein, z.B. Joh. XI,25 *ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις* XV,1 *ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή*. Ich habe bei der Ruckubersetzung den Artikel in Klammern zugefugt, obwohl er nach klassisch griechischem Sprachgebrauch nicht stehen durfte. Der Vers lautet ins Griech. ruckubersetzt: *ἐγὼ γάρ εἰμι [ἡ] πρώτη καὶ [ἡ] ἐσχάτη*.

[49] Griech. *πόρνη*.

[50] Griech. *σεμνή*; die Ruckubersetzung lautet :*ἐγώ εἰμι [ἡ] πόρνη καὶ [ἡ]σεμνή*.

[51] Griech. *παρθένος*; die Ruckubersetzung lautet: *ἐγώ εἰμι [ἡ] γυνή καὶ [ἡ] παρθένος*. vid. Nachträge IIa.

[52] Hier ist die mask. Kopula zu femininem Pradikatsnomen gesetzt. Ob man hier soweit gehen darf, darin einen Hinweis auf den Nous zu sehen, weiss ich nicht. Nach G. Steindorff, *loc. cit*. § 104 ist bei Genusverschiedenheit des Pradikatsnomens und des Subjekts die mask. Kopula gesetzt.

[53] Griech. *μέλος*.

[54] Kopt. ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲧⲉⲙⲉⲉⲩⲉ ⲁⲩⲱ ⲧⲱⲉⲉⲣⲉ · ⲁⲛⲟⲕ ⲙ̅ⲙⲉⲗⲟⲥ ⲛ̅ⲧⲉⲧⲁⲙⲁⲩ. Die ganze Strophe III ist als »ich-bin«-Reihe konzipiert, in der jeder Vers als zweigliedriger antithetischer Parallelismus gebaut ist Das gleiche gilt fur Strophe IV. In ADIK Kopt. 2, p. 122 lin. 20-22 hatten wir erstmals einen dreigliedrigen Vers, in dem die Worte ⲧⲱⲉⲉⲣⲉ und ⲙ̅ⲙⲉⲗⲟⲥ ⲛ̅ⲧⲉⲧⲁⲙⲁⲩ gleichbedeutend sind. Daher glaube ich, dass ⲧⲱⲉⲉⲣⲉ erklarende Glosse zu »Glieder meiner Mutter« ist, ohne entscheiden zu konnen, ob diese Glosse schon in der griech. Vorlage vorhanden war oder vom Kopten erst eingefugt wurde Das griech. *μέλος* scheint der Kopte jedenfalls in der griech. Vorlage gelesen zu haben; da es gute koptische Ausdrucke dafur gibt, ist nicht einzusehen, weshalb er einen griech Ausdruck in einen erst koptisch formulierten Text eingebracht haben sollte. Der kopt. Satz ware dann aber das erste Glied eines Parallelismus, dem das entsprechende in Antithese stehende zweite Glied fehlte. Ich vermute daher, dass ⲧⲱⲉⲉⲣⲉ als Glosse zu der Stelle des eigentlichen Versteils »die Glieder meiner Mutter« getreten ist und durch ein Missverstandnis mit dem neuen Subjekt versehen wurde, sodass die Dreigliedrigkeit entstehen konnte, vid Nachtrage IIa.

[55] Das kopt. ⲁϭⲣⲏⲛⲉ gibt wohl griech. *ἄγονος* wieder.

[56] Wortl. »und zahlreich sind ihre Kinder« fur griech. *πολύτεκνος*.

[57] Wortl. »ich bin die, deren Hochzeiten zahlreich sind« fur griech. *πολύγαμος*.

[58] Wörtl. »und ich habe keinen Mann genommen« gibt wohl griech. *ἄγαμος* wieder.

Ich bin die Wöchnerin[59] und die nicht Gebärende[60].
Ich bin[61] der Trost meiner Geburtsschmerzen[62],
Ich bin die Braut und der Bräutigam[63].

V.

Mein Mann hat mich gezeugt[64] und er ist mein Abkömmling[65].
Ich bin die Mutter meines Vaters und die Schwester meines Mannes.
Ich bin die Sklavin meines Erzeugers[66] und ich bin die Herrin meines Abkömmlings.

---

[59] Der kopt. Text liest ⲦⲘⲈⲤⲒⲰ = die Hebamme, die aber wegen des antithetischen Parallelismus, der in III und IV den Bau der »ich-bin«-Reihe bestimmt (cf. not. 51), nicht passt. Einen innerkopt. Fehler kann man wohl nicht annehmen, denn ⲘⲈⲤⲒⲰ = Hebamme und das zu fordernde ⲘⲎⲤⲈ (so schon ADIK Kopt. 2 p. 123 not. 1) können nicht verwechselt werden. Der Fehler durfte wohl schon im griech. Text gestanden haben, denn auch das griech. μαῖα = Hebamme und λεχώ = Wöchnerin können beim Übersetzen nicht verwechselt werden. Es scheint mir daher wahrscheinlich, dass wir hier einen Syriasmus vorliegen haben. Syrisch heissen die Hebamme und die Wöchnerin ܚܝܬܐ = hayṭâ, C. Brockelmann, *loc. cit.* p. 228b 229a. Es läge somit ein Interpretationsfehler beim Übersetzen aus dem Syrischen ins Griechische vor.

[60] Wörtl. »und die, die nicht geboren hat« zur Umschreibung von griech. ἄτοκος (cf. dazu not. 55).

[61] Die Kopula ist hier korrekt nach dem mask. Genus des Prädikatsnomens gesetzt.

[62] Hier fehlt der antithetische Parallelismus in ausgefuhrter Form. Es ist denkbar, dass das Koptische ⲤⲞⲖⲤⲀ̄ⲖⲀ̄ und ⲚⲀⲀⲔⲈ in antithetischen Parallelismus zu setzen sind. Durch eine etwas unglückliche Übersetzung ging das Charakteristische des Verses verloren. Sein ursprünglicher Sinn lautet »ich bin die Ermunterung (ⲤⲞⲖⲤⲀ̄ⲖⲀ̄) und der Schmerz (ⲚⲀⲀⲔⲈ) bei dem Gebaren. Das kopt. ⲚⲀⲀⲔⲈ ist wohl eine Übersetzung des griech. ὠδίς, das schon bei Platon, Theaitetos 148E, Symposion 206E, Nomoi 717C in der Bedeutung »Geburtsschmerz« belegt ist; vid. Nachträge IIa.

[63] Vielleicht ist dieser Vers in Anlehnung an Joh. 3, 29 konzipiert, der dann allerdings im vorliegenden Text auf paradoxe Weise verschärft ware.

[64] Wörtl. »und mein Mann ist es, welcher mich gezeugt hat« (Perf. I). Auch hier liegt durch die Relativkonstruktion eine starke Hervorhebung vor. Zum sog. »Er«-Stil cf. E. Norden, *loc. cit.* p. 163-166 (cf. auch not. 25). Die Ruckubersetzung lautet : ὁ ἀνήρ μού ἐστιν ὃς γέγονέν με; vid. Nachträge IIa.

[65] Umstellung von ADIK Kopt. 2 p. 123 lin. 32 hinter lin. 30, da in der ganzen Strophe V weitere Parallelismen folgen; dieser ist in der jetzigen Textanordnung zerstört : V,1 (= ADIK Kopt. 2 p. 123 lin. 29/30) ist eingliedrig, die antithetische Parallele fehlt also, während ADIK Kopt. 2 p. 123 lin. 30-32 einen dreigliedrigen Vers bietet, dessen drittes Glied nicht in den Zusammenhang der beiden ersten Glieder passt. Durch die Umstellung erhalt man zwei zweigliedrige, in sich inhaltlich schlussige antithetische Parallelismen. Vers 1 und 4 sind Unterbrechungen der »ich-bin«-Reihe.

[66] Wörtl. : »ich bin die Sklavin dessen, der mich gezeugt hat« (Perf. II); zur Konstruktion cf. not. 64.

Er[67] zeugte mich in der Zeit und ist mein Gezeugter vor der Zeit[68].
Ich bin der Stab seiner Kraft in seiner Kindheit, und er ist der Stab meines Alters[69].

VI.

Ich bin[70] das unfassbare Schweigen[71] und die gedankenreiche Epinoia[72],
Ich bin[73] die klangreiche Stimme[74] und der vielgestaltete Logos[75],
Ich bin[76] der Ausspruch meines Namens[77] .....
Weshalb liebt ihr mich, die ihr mich hasst[78]
Und hasst die, die mich lieben[79]?

VII.

Die[80] ihr mich verleugnet[81], bekennt[82] euch zu mir,

---

[67] Beachte die christologisch gefarbte Aussage »vor der Zeit« in diesem Vers Diese Formulierung fehlt in keinem der östlichen Glaubensbekenntnisse, cf. auch die Formulierung des Nicaenum. Zu ADIK Kopt. 2 p. 123 lin. 2/3 »in einer Geburtsart« cf die Konjektur von G. M. Browne, *Textual notes on Nag Hammadi Codex VI* (in: *Zeitschrift fur Papyrologie und Epigraphik* tom. 13 vol. 3 Bonn 1974) p. 305-309, besonders 306. Die ganze Phrase ist als uberhängig im Parallelismus zu streichen.

[68] Streiche »und seine Kraft stammt aus mir«, da im Parallelismus uberhangig

[69] Streiche »und was er will, widerfahrt mir« als uberhangig im Parallelismus, da ein entsprechendes Gegenglied fehlt.

[70] Hier setzt eine zweite »ich-bin«-Reihe ein, die keinen zweigliedrigen antithetischen Parallelismus bewahrt hat Die Zweigliedrigkeit besteht zwar noch durch die Konstruktion mit dem absoluten Personalpronomen der 1. Pers Sing als Subjekt und ⲁⲩⲱ als Anschluss des zweiten Versgliedes. — Als Kopula liegt hier das mask. ⲡⲉ vor. Es ist der kopt Grammatik gemass richtig gesetzt, da das Prädikatsnomen Gen. mask. ist; cf. auch not 47 (zu dem Vorkommen der mask. Kopula in III, 5 cf not. 50)

[71] Wörtl. »ich bin das Schweigen, welches sie nicht fassen konnen« im passiven Sinn des Relativsatzes: Ich bin das Schweigen, welches nicht gefasst werden kann (so auch ADIK Kopt. 2 p. 123 lin. 9/10). Der Relativsatz gibt wohl griech. *ἄληπτος* wieder Diese Konstruktion — ein kopt. Relativsatz zur Umschreibung eines griech. Verbaladjektivs oder Partizips — ist im folgenden öfter benutzt; cf. dazu not 35.

[72] Wortl. »und die E, welche zahlreich ist ihr Erinnern«. Der kopt Relativsatz gibt wohl griech. *πολυμνήμων* wieder.

[73] Hier ist die feminine Kopula gebraucht im Anschluss an das feminine Pradikatsnomen

[74] Wortl »ich bin die Stimme, welche zahlreich ist ihr Klang« Der Relativsatz gilt der Umschreibung von griech. *πολύφωνος*.

[75] Wörtl. »ich bin der logos, wovon gilt, zahlreich ist sein Aussehen« zur Wiedergabe von griech. *πολυειδής*.

[76] Hier wieder eine mask. Kopula nach dem Genus des Pradikatsnomens.

[77] Hier fehlt das zweite Glied des Verses

[78] Zum Relativausdruck cf. not. 35.

[79] Cf. not. 35.

[80] Wortl. »welche mich verleugnen, bekennt . « zur Konstruktion cf not 35

[81] Hier ist griech. *ἀρνεῖσθαι* gebraucht, welches mit ⲣ̄ koptiziert wurde, cf. dazu not 11.

[82] Hier ist griech *ὁμολογεῖν* gebraucht, welches mit ⲣ̄- koptiziert wurde, cf. not. 11.

Und die[83] ihr mich bekennt[82], verleugnet[81] mich.
Die ihr mir die Wahrheit sagt[83], belugt mich,
Die ihr mich belogen habt[84], sagt die Wahrheit.
Die ihr mich kennt[83], seid unwissend[85], die Unwissenden[86] sollen mich erkennen[87].

VIII.

Denn ich bin[88] die Erkenntnis[89] und die Unkenntnis[90],
Ich bin[91] die Scheu und die Offenheit[92].
Ich bin die Schamlose[93] und die Schamhafte[94],
Ich bin die Stärke und die Furcht[95],
Ich bin[96] der Krieg[97] und der Frieden[98].

---

[83] Zum Relativausdruck cf. allgemein not. 35.

[84] Cf. not. 35, hier mit temporalem Aspekt (Perf. I).

[85] ⲉⲣⲓⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ̄ = achmimischer Imperativ von ⲉⲓⲣⲉ und negatives Adjektiv. cf II,4.

[86] Hier liegt kein Imperativ vor, sondern ein Optativ. Da jedoch dieser Optativ parallel zu den Imperativen steht und auch nach dem Kontext eine Aufforderung zu erwarten ist, übersetze ich mit »sollen« und nicht mit »mögen« (so ADIK Kopt. 2, p. 124 lin. 25).

[87] Die ganze Strophe ist antithetisch gebaut, aber in chiastischer Weise (a-b, b-a).

[88] Hier beginnt eine dritte »ich-bin«-Reihe. Zur Konstruktion cf. not. 70.

[89] Das kopt. ⲡⲥⲟⲟⲩⲛ̄ gibt hier griech. ἡ γνῶσις wieder, cf. not. 9.

[90] Das kopt. ⲧⲙⲛⲧⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ̄ umschreibt hier den negativen Begriff zur γνῶσις, die ἀγνωσία.

[91] Zur Kopula ⲡⲉ cf not. 52; zur Kopula cf. allgemein not. 47.

[92] Griech. παρρησία.

[93] Hier liegt eine andere nominale Nominalkonstruktion vor als bisher : es fehlt die Kopula, und der Gebrauch des bestimmten Artikels weicht dem des unbestimmten. Dies deutst darauf hin, dass der bestimmte Artikel auch im Griech. fehlte, was gutem griech. Sprachgebrauch entspricht; vid. dazu not. 11. Da aber im Kopt. kein Nomen ohne Artikel stehen kann, hat der Übersetzer den unbestimmten verwendet. Im Deutschen empfiehlt es sich aber dennoch, den Artikel hinzuzusetzen und zwar im generellen Sinn.

[94] Vid. zur Konstruktion not. 93, hier übersetzt ADIK Kopt. 2 p. 124 lin. 30 »ich bin beschämt«; ADIK fasst also ⲟⲩⲭⲡⲏϩⲧ als Prädikatsadjektiv auf, cf. dazu not. 166. Die Bedeutung »beschämt« fur ⲭⲡⲏϩⲧ wird im Glossar von ADIK Kopt. 2 nicht wiederholt, dort heisst es in Bezugnahme auf vorliegende Stelle »bescheiden« (p. 223). ⲭⲡⲏϩⲧ ist im Sinn von »sittsam« oder ähnlich aufzufassen, vid. W. Crum, *loc. cit.* p. 778b, in der Bedeutung modest. Im Kopt. liegt aber kein Prädikatsadjektiv vor, sondern ein Prädikatsnomen.

[95] Zur Konstruktion vid. not. 93.

[96] Hier liegt die Nominalsatzkonstruktion der Strophen III und IV vor.

[97] Griech. πόλεμος.

[98] Griech. εἰρήνη.

IX.

. . . . .[99] ich bin[100] die Entehrte und die Erhabene[101],
Achtet auf meine Armut und meinen Reichtum[102].
Seid nicht hochmütig zu mir[103], wenn [104] ich auf die Erde[105] geworfen bin.
Und ihr werdet mich finden in den zukunftigen Dingen[106],
Und ihr werdet kommen[107] und mich verlassen[108].

X.

Seht mich nicht[109] auf dem Unrat[110], wenn[104] ich in die verachtetsten Orte[111] geworfen bin[112],
Noch[113] seht mich, wenn[104] ich unter die Entehrten geworfen bin,

---

[99] Streiche »achtet auf mich« als Dittographie von IX,2 (= ADIK Kopt. 2 p. 124 lin. 32/33).

[100] Adverbieller Nominalsatz ohne Kopula.

[101] Zur inhaltlichen Parallele vid. III,2 u. 3.

[102] Der antithetische Parallelismus der »ich-bin«-Reihe wird durch das Gegensatzpaar »Armut« und »Reichtum« fortgefuhrt.

[103] Negativer Imperativ.

[104] Der Konditionalis ist hier wie auch in X,1 u 2 als Umstandssatz mit Präsens II ausgedruckt. vid. dazu W. Till, *loc. cit.* § 333.

[105] Die »Erde« hat hier einen negativen Sinn wie aus den Parallelaussagen in X,1 u.2 hervorgeht.

[106] Wortl. »in diesen, wovon gilt, die kommen« Zur Übersetzung »zukunftige Dinge«, cf das singularische sa'idische ⲡⲉⲧⲛⲏⲩ oder das bohairische ⲡⲉⲑⲛⲏⲟⲩ = Zukunft (das, was kommt) bei W. Spiegelberg, *loc. cit.* p. 73 s.v. ⲛⲁ. Der Plural des Koptischen weist wohl auf ein griech. Partizip im neutr. Pl. hin, etwa *τὰ ἐπερχόμενα.*

[107] ⲃⲱⲕ hier besser mit »kommen« zu ubersetzen. Zur Bedeutung vid G Steindorff, *Koptische Grammatik.* Berlin 2. Aufl. 1930 (Glossar) p. 66*.

[108] Da in den Sätzen, die mit *οὔτε* und *οὐδέ* (= ADIK Kopt. 2 p. 124 lin. 5,9 und p. 125 lin. 13) gebildet sind, ein steigerndes Prinzip angewandt ist (cf. die Übersetzung in X,1-3), habe ich ADIK Kopt. 2 p. 124 lin. 6b-7a, das denZusammenhang von p. 124, lin. 5b-6a zerstört, herausgenommen und an lin. 5a angeschlossen. Der Konjunktiv der beiden Verbalformen muss dann naturlich sich nach dem Tempus der Verbalform in p. 124 lin 4a richten, einem Futurum I

[109] Negativer Imperativ; verstärkt durch die griech. Partikel *οὔτε* Sie korrespondiert zweimal mit *οὐδέ* in X,2 und 3

[110] Griech. *κοπρία.*

[111] Alle Sätze der Reihe *οὔτε-οὐδέ-οὐδέ* haben einen Objektsatz nach sich. Dieser ist unvollständig in ADIK Kopt. 2 p. 124 lin. 5b-6a+7b (X,1), da die Ortsangabe fehlt. ADIK Kopt. 2 p. 125 lin. 10-12a ist mit zwei Ortsangaben versehen, während lin. 13-14 wieder nur eine Ortsangabe steht. Daher glaube ich, dass die letzte Ortsangabe lin. 11b/12a uberzählig ist und schliesse sie an p. 124 lin. 7b an.

[112] Griech. *οἱ ἐλάχιστοι τόποι*; hier ist im Kopt. die griech. attributive Stellung beibehalten. Die Bildung des Plurals entspricht der im Kopt. ublichen fur griech. Wörter, pluraler Artikel und singularisches Nomen.

[113] Steigernd gebrauchtes *οὐδέ.*

Noch[113] werft[114] mich hinab in das Mangelhafte[115] in einer Unfreundlichkeit[116].
Und ihr werdet mich finden in den Königreichen[117]
Und ihr werdet mich verspotten[118].

XI.

Ich aber[119], ich bin die Barmherzige und die Unbarmherzige[120].
Hütet euch[121], hasst nicht meinen Gehorsam
Und liebt [122] meine Enthaltsamkeit[123] in meiner Schwachheit.
Lost euch nicht ab von mir[124]
Und fürchtet euch nicht vor meiner Kraft.

XII.

Weshalb denn[125] verachtet[126] ihr meine Furcht
Und verflucht ihr meine Prahlerei ?
Ich aber[127] bin in allen Ängsten[128] und in einem Zittern[129] die Stärke,

---

[114] Negativer Imperativ.

[115] Kopt. ⲉⲛⲉⲧⲱⲗⲁⲧ = »in das, was mangelhaft ist«.

[116] Der prapositionale Ausdruck umschreibt hier kein griech. Adverb, sondern ein prädikatives Partizip, das bei Gemutsregungen steht; die griech. Vorlage durfte gelautet haben . »noch weift als Unfreundliche mich hinab in das Mangelhafte« » οὐδὲ καταβαλεῖτέ με χαλεποὶ ἐν τῷ ἐλλιπεῖ (da die Aussage durch οὐδέ betont ist, steht das Futur).

[117] Nachdem nun die steigernde Reihe abgeschlossen ist, schliesst diese Strophe mit p. 124 lin. 8a-9a ab in einer parallelen Aussage zu X,4.

[118] Der Konjunktiv erhält das Tempus des Verbums von X,4 und ist inhaltlich parallel zu IX, 5 zu verstehen.

[119] Griech. ἐγὼ δέ zur Verstärkung.

[120] Zur Konstruktion cf. not. 166.

[121] Verstärkung des negativen Imperativs durch ⲁⲣⲉⲩ = »hutet euch«. vid. auch II,5.

[122] Der Imperativ ist hier durch den Konjunktiv ausgedruckt, der an den Imperativ im vorherigen Vers anschliesst.

[123] Griech. ἐγκράτεια; das Subjekt ist hier proleptisch dem Satz vorangestellt und mit ⲁⲩⲱ an den vorherigen Satz angeschlossen, sodass die Konjuktion zweimal ausgedruckt ist : 1. durch ⲁⲩⲱ und 2. durch den Konjunktiv der Verbalform.

[124] ADIK Kopt. 2 p. 125 lin. 20 ubersetzt »und löst euch nicht zu mir«. Der Sinn dieses Satzes bleibt dunkel, was an der Auffassung der Präposition ⲉ⸗ liegt, die ADIK im Sinne von »in Richtung auf« wiedergibt. Dieser Praposition eignet aber auch separativer Sinn nach Verba der Trennung. vid. W. Spiegelberg, *loc. cit.* p. 21 s.v. ⲉ und W. E. Crum, *loc. cit.* p. 51b s.v. ⲉ (50a).

[125] Griech. γάρ.

[126] Griech. καταφρονεῖν, das mit ⲣ̄- koptiziert wurde. cf. not. 11.

[127] Griech. ἐγὼ δέ zur Verstärkung, vid. auch not. 119.

[128] Griech. φόβος.

[129] Kopt. ϩⲛ ⲟⲩⲥⲧⲱⲧ; wörtl. »in einem Zittern« zur Wiedergabe eines griech. prädikativen Partizips τρέμουσα (fem. Gen.). Zur Bedeutung cf. not. 116.

Ich bin die Schwache[130] und die Gesunde an einem Lustort[131].
Ich bin die Unwissende und die Wissende[132].

XIII.
Weshalb habt ihr mich gehasst in euren Gedanken?
Denn ich[133] werde schweigen bei denen, die schweigen[134].
Und ich werde erscheinen[135] und sprechen.
Weshalb habt ihr mich gehasst, ihr Griechen[136]?
Weil ich ein Fremder[137] unter den Fremden bin[138]?

XIV.
Denn ich bin[139] die Weisheit der Griechen[140],
Und die Erkenntnis[141] der Fremden[137].
Ich bin[142] das Gericht für Griechen und Fremde[137].
Meine Erscheinung[143] ist viel in Ägypten[144].
Und ich habe keine Erscheinung[145] bei den Fremden[137].

XV.
Ich wurde gehasst[146] überall[147] und wurde geliebt[148] überall[147]

---

130 Hier liegt die alte Nominalsatzkonstruktion mit der femininen Kopula vor, vid. not. 47

131 Kopt. ϩN ΟΥϩΗΔΟΝΗ ΝΤΟΠΟϹ zur Wiedergabe von griech. *ἐν τόπῳ τῆς ἡδονῆς*, das hier korrekt nach der kopt. Syntax wiedergegeben ist (im Gegensatz dazu cf. X 1, vid. auch not. 112).

132 Zur Konstruktion cf. not. 166.

133 1. Pers. sing. Fut. I ist durch das absolute Personalpronomen verstärkt.

134 Zur Konstruktion und Bedeutung des Relativsatzes cf. not. 35

135 Also »offenbaren«.

136 Griech. *Ἕλλην*. Das kopt. ⲛϩⲉⲗⲗⲏⲛ gibt einen griech. Vokativ wieder: *οἱ Ἕλληνες*.

137 Griech. *βάρβαρος*.

138 Dieser Vers ist wohl im Anschluss an I. Cor. IX,20 konzipiert.

139 Dieser Vers ist als nominaler Nominalsatz konstruiert, er lautet ruckübersetzt: *ἐγὼ γάρ εἰμι [ἡ] σοφία τῶν Ἑλλήνων*.

140 Die Formulierung »Weisheit der Griechen« stammt wohl aus I. Cor I,22.

141 Griech. *γνῶσις*. Die Ruckübersetzung lautet: *καὶ [ἡ] γνῶσις τῶν βαρβάρων*

142 Vid. not. 47. Die mask. Kopula schliesst sich an das Genus des Prädikatsnomens an. Das kopt. ϩⲁⲡ gibt wohl griech. *κρίσις* wieder, wie durch ϯϩⲁⲡ in Parallele zu *κρίνειν* im ADIK Kopt. 2 p. 131 lin. 11/12 und *κριτής* ibid. lin. 13 nahegelegt wird, cf. dazu not. 11. XIV,3 lautet demnach ruckübersetzt: *ἐγώ εἰμι [ἡ]κρίσις τῶν Ἑλλήνων καὶ τῶν βαρβάρων*

143 Oder »Offenbarung«.

144 Ägypten gilt hier als Wohnstätte der »Griechen«, dies bedeutet wohl, dass mit diesem Ausdruck die »Gläubigen« — im Sinne der Gnosis — gemeint sind. Beachte die negative Formulierung in XIV,5, wo die Ungläubigen vom Offenbarungsgeschehen ausgenommen sind.

145 Cf. not. 135; Sinn: ich offenbare mich nicht .

146 Im Kopt. adverbieller Nominalsatz; wörtl.: »ich bin die, wovon gilt, sie haben sie gehasst«, zur Umschreibung eines griech. Passivs.

147 Wörtl.: »in (oder: an) jedem Ort« gibt wohl griech. *πανταχοῦ* wieder.

148 Wörtl.: »und die, wovon gilt, sie lieben sie«, zum Sinn der Konstruktion cf. not. 35.

Und wurde 'Leben' genannt[149], ihr habt mich 'Tod' genannt[150].
Ich wurde 'Gesetz'[151] genannt[149] und ihr habt mich 'Gesetzlosigkeit'[15] genannt[150].

Mir seid ihr nachgelaufen[153], und ihr habt mich ergriffen[154].
Mich habt ihr zerstreut[155] und mich habt ihr versammelt[156].

XVI.

Vor mir habt ihr euch geschämt[157] und ihr habt mir Schamloses zugefügt[158].
Ich feiere kein Fest[159] und ich halte viele Feste ab[160].
Ich[161] habe keinen Gott[162] und zahlreich sind meine Götter[163].

---

149 Wörtl. »ich bin die, wovon gilt, sie pflegen sie zu nennen« (praesens consuetudinis). Zum Sinn vid. ebenfalls not. 35.

150 Das Tempus ist Perfekt I.

151 Griech. *νόμος*.

152 Griech. *ἀνομία*.

153 Im Kopt. betonte Konstruktion : »ich bin (ⲧⲉ), ihr seid mir nachgelaufen«, ohne Nominalisierung des Verbalsatzes. Dies deutet auf eine Betonung der griech. Vorlage hin. Der Wegfall des Relativums im Koptischen bedeutet nicht, dass hier im Griechischen notwendigerweise eine andere Konstruktion vorgelegen haben muss. Vielleicht war der Verbalsatz, der als Prädikatsnomen gedacht ist, nicht durch das Relativpronomen eingeleitet, sondern nur allgemein durch den schwächeren Artikel. Im Deutschen lässt sich diese Konstruktion nicht nachahmen ohne schwerfällig zu wirken. Die Betonung wird durch die Anfangsstellung des Dativobjekts erreicht.

154 Wörtl. »und ich bin, ihr habt mich ergriffen«. Zur Bedeutung der Konstruktion cf. not. 153.

155 Wörtl. »ich bin, wovon gilt, ihr habt mich zerstreut«; hier liegt wieder die Umschreibung des Passivs mit einem substantivierten Relativsatz vor; zur Bedeutung vid. not. 35.

156 Das Tempus ist Perf. I.

157 Wörtl. »ich bin, ihr habt euch geschämt vor ihr«; zur Konstruktion vid. not. 153; durch das Suffix der 3. Pers. sing. fem. wird das Subjekt »ich« wieder aufgenommen. Das Prädikatsnomen wird hier durch einen Prädikatssatz ausgedrückt.

158 Dieser Verbalsatz ist ein Prädikatssatz und vertritt ein Prädikatsnomen. Er ist syntaktisch wie ein nominales Prädikat an das erste Glied des Satzes angefügt, cf. z.B. die Konstruktionen der Strophe III.

159 Wörtl. : »ich bin die, sie feiert kein Fest«. Zur Konstruktion cf. not. 35.

160 Wörtl. : »ich bin die, wovon gilt, zahlreich sind ihre Feste«, mit substantiviertem Relativsatz.

161 Im Kopt. steht zweimal ⲁⲛⲟⲕ; dies ist sicher nicht als Verstärkung (so ADIK Kopt. 2 p. 126 lin. 24) gedacht, da dann noch ein *δέ* (cf. die Formulierungen in XXII,2 oder XXIV,4) folgen müsste. Entweder ist ein ⲁⲛⲟⲕ als Dittographie zu streichen, oder es liegt ein weiterer Hinweis auf das Syrische vor. Dort wird nämlich das Personalpronomen als Subjekt in einem Nominalsatz gern in der enklitischen Form wiederholt, cf. die Wiedergabe von Matth. XXIV,5 *ἐγώ εἰμι ὁ Χριστός* mit ܐܢܐ ܗܘ ܡܫܝܚܐ ܐܢܐ; vid. dazu Th. Nöldeke, *loc. cit.* § 312C. Das zu fordernde ܐܢܐ ܐܢܐ wäre dann im Griech. nicht mit *ἐγώ εἰμι*, sondern mit *ἐγὼ ἐγώ* wiedergegeben worden.

162 Kopt. ⲟⲩⲁⲧⲛⲟⲩⲧⲉ; zur Konstruktion cf. not. 166.

163 In diesem Vers liegt wie XVI,2 ein antithetischer Parallelismus vor; daher ist nicht ⲡⲉⲥⲛⲟⲩⲧⲉ zu lesen, sondern wie ADIK Kopt. 2 p. 126 not. 1 erwägt ⲛⲉⲥⲛⲟⲩⲧⲉ,

An mich habt ihr gedacht[164], und mich habt ihr verachtet[165].
Ich bin ohne Weisheit[166], und Weisheit geht von mir aus[167].

XVII.

Mich[168] habt ihr verachtet[169], und ihr denkt an mich[170].
Vor mir habt ihr euch verborgen[171], und ihr seid mir offenbar[172].
Wenn aber[173] ihr euch verbergt[174], werde ich selbst[175] mich offenbaren.
Denn wenn[176] ihr euch offenbart[177], werde ich selbst mich verbergen
Diejenigen, die durch ihn, den .....[178].

---

obwohl in der Handschrift (Faksimileausg. p. 20) eindeutig ⲡⲉⲥⲛⲟⲩⲧⲉ steht. — Zu XVI, 3b cf. C. Schmidt, - H. Polotsky - A. Böhlig, *Kephalaia* (*Manichaische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin* vol. I = *Kephalaia* I). Stuttgart 1940, p. 89 lin. 25.

164 Wörtl. : »ich bin, ihr habt gedacht an mich« (Perf. II), als Kopula ist hier das Gen. masc. verwendet.

165 Zur Konstruktion vid. not. 35.

166 Hier übersetzt ADIK Kopt. 2 p. 126 lin. 28 »ich bin ohne Weisheit«, bei allen ähnlichen Fällen übersetzt ADIK nicht substantivisch, sondern adjektivisch, z.B. XVI,3 ⲁⲛⲟⲕ ⲟⲩⲁⲧⲛⲟⲩⲧⲉ = »ich bin gottlos« (ADIK Kopt. 2 p 126 lin. 24) oder VIII,3 ⲁⲛⲟⲕ ⲟⲩⲭⲡⲓⲏⲧ = »ich bin beschämt« (ähnlich VIII,4 = ADIK Kopt. 2 p. 124 lin 30); nach dem Sprachgebrauch von ADIK wurde man »ich bin nicht weise« erwarten. Nach kopt. Sprachgebrauch liegt jedoch ein Nomen vor, vid. auch not. 94.

167 Wörtl. » und sie bekommen (Präs II) Weisheit durch mich« Hier wird durch das Kopt. ein persönliches griech. Passiv umschrieben; Sinn : »und Weisheit geht aus von mir«, mit Betonung auf dem logischen Subjekt.

168 Wörtl. »ich bin die (fem. Art.), ihr habt mich verachtet«; der Gebrauch des absoluten Pers. pronomens zeigt, dass das betonte Pers. pronomen in der griech. Vorlage stand. Das betonte Prädikat ist durch einen adverb. Nominalsatz übersetzt.

169 Griech. *καταφρονεῖν*, hier ohne ⲣ̄- gebraucht, cf. not. 11.

170 Wörtl. : » und die, ihr denkt an mich«. Diese Phrase ist als Prädikat zu dem in XVIII,1a stehenden Subjekt zu ziehen.

171 Wörtl. : »ich bin der (mask. Art. !), ihr habt euch verborgen vor mir«. Der mask. Artikel entzieht sich dem Verständnis, da in den anderen Fällen der fem (cf. not. 168) gebraucht ist, doch cf. auch not. 47 u. not. 52.

172 Zur kopt. und griech. Konstruktion cf. not. 35.

173 Griech. *ὅταν δέ*.

174 Wie die griech. Konjunktion *ὅταν* zeigt, liegt hier ein konditionaler Temporalsatz vor, bei dem die Apodosis in der Zukunft zu erwarten ist (sog. Futuralis). Gemäss dem Konjunktiv im Griech. hat auch der Kopte den Konjunktiv gesetzt, der aber im Kopt. eine andere Funktion hat (cf. not. 12), als im Griech. Im Kopt. wurde man hier den Temporalis oder den Konditionalis erwarten.

175 Das Reflexivpronomen steht unmittelbar nach dem absoluten Personalpronomen und druckt so eine Verstärkung aus.

176 Griech. *ὅταν γάρ*.

177 Hier ist der griech. Konjuktiv des konditionalen Temporalsatzes (cf. not. 174) durch den kopt. Konditionalis ausgedruckt. Zum Gebrauch des Konditionalis als Temporalis cf. W. Till, *loc. cit.* § 334 (ohne Beispiele) und idem : *Koptische Grammatik. Saidischer Dialekt* (= *Lehrbucher*

XVIII.

Nehmt von mir ihr[179] Wissen[180] aus einer Herzensbetrübnis.
Und nehmt mich zu euch aus einem Wissen[180] und einer Herzensbetrübnis[181]
Und nehmt mich zu euch aus verachteten Orten[182] und einer Vernichtung.
Und raubt [183] von den guten Dingen — wenn auch[184] in schamloser Weise[185].

XIX.

Aus einer Schande[186] nehmt mich zu euch in einer Schamlosigkeit,
Und aus einer Schamlosigkeit und Schande.
Die ihr mich kennt[187] und die ihr meine Glieder[188] kennt,
Tadelt meine Glieder[189] unter euch und kommt zu mir[190]
Und bildet die Grossen in den kleinen ersten Geschöpfen[191].

---

für das Studium der orientalischen und afrikanischen Sprachen, vol. I). Leipzig 4. Aufl. 1970 § 429 (mit Textbeispielen).

178 Vielleicht ist zu ergänzen : ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲣ̅ [ⲟⲩⲟⲉⲓⲛⲟⲩ] ϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ̅ ⲙⲡ[ⲛⲟⲩⲥ ⲛ̅ⲥⲉϥⲓ ⲉⲃⲟⲗ]ϩ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲙⲛⲧⲁⲑ[ⲏⲧ ⲁⲩⲱ ⲟⲩ ⲙⲛⲧⲱⲁϥ]ⲧⲉ = »die [erleuchtet] wurden durch den [Nous, sind herausgenommen] aus Unwissen[heit und Gottlosig]keit«.

179 Fälschlich für »euer«.

180 Griech. *ἐπιστήμη*; von ADIK Kopt. 2 an dieser Stelle nach p. 127 lin. 9 ergänzt.

181 Das zweite Objekt »aus einer Herzensbetrübnis« scheint durch XVIII,1 beeinflusst und von da eingedrungen zu sein. In XVIII,1 ist es allerdings kein Objekt, sondern adverbieller Modalausdruck.

182 Griech. *τόπος*. Der Ausdruck ist hier kopt.-griech. wiedergegeben : »aus allen Orten, indem sie verachtet sind (ⲉⲩⲟⲁⲉⲓⲛⲏⲩ)«, also mit einem Umstandssatz. Einen ähnlichen Ausdruck vid. in X,4 ,wo allerdings griech. Vokabeln Verwendung fanden.

183 Der Imperativ wird hier durch den Konjunktiv ausgedrückt; der Konjunktiv führt also den Imperativ von v. 4 fort.

184 Griech. *κἄν*.

185 Hier liegt kein vollständiger Konzessivsatz (*κἄν*) vor, da das Prädikat in brachylogischer Weise weggelassen wurde (so deutet auch die Übersetzung in ADIK Kopt. 2 p. 127 lin. 15 an)

186 Aus der Stellung von XIX,2 (Chiasmus) sieht man, dass dieser Satz mit einem präpositionalen Ausdruck beginnt und nicht mit dem Imperativ ⲥⲱⲡⲧ̅, dass also ⲉⲃⲟⲗ ϩ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲱⲓⲡⲉ nicht zu dem vorhergehenden Vers zu ziehen ist. Dies ist wohl auch die Stellung in der griech. Vorlage gewesen.

187 In diesem Vers folgt das Subjekt zu dem Imperativ in XIX,4. Daher ist in der Übersetzung der Relativsatz vorgezogen, der im kopt. Text erst nach den Imperativen steht.

188 Griech. *μέλος*; »Glieder« bedeutet hier soviel wie »Anhänger«; zu diesem Sinn von *μέλος* cf. Kephalaia I, p. 34 lin. 6/7 und p. 41 lin. 26. Zu einem anderen Sinn dieses Begriffes vid. II,5 und not. 54.

189 Griech. *μέλος*.

190 Dieser ganze Vers hat imperativischen Charakter. Das erste Verb steht im Imperativ, während das zweite im Konjunktiv in imperativischem Sinn (vid. not. 183) steht.

191 Griech. *κτίσμα*.

XX.

Kommt zur Kindheit und hasst sie nicht, denn sie ist gering und klein[192].
Bringt auch nicht[193] Grössen [194] zurück in Teilen[195] aus den Kleinheiten[196].
Denn[197] die Kleinen werden erkannt aus den Grössen.
Weshalb verflucht ihr mich und weshalb ehrt ihr mich[198]?
Ihr habt geschlagen[199] und ihr habt Mitleid gehabt.

XXI.

Trennt mich nicht[200] von den Ersten, die ihr erkannt habt[201],
Und werft auch nicht irgendeinen weg[202],
Und bringt nicht irgendeinen zurück[203].
..... hat euch zurückgebracht[204].
Und ..... kennt ihn nicht[205].

---

192 In diesem Kausalsatz sieht man sehr schön den Übersetzungsvorgang: »sie ist gering« wird als Verbalsatz mit Präs. II konstruiert, das zweite Glied aber nominal (ⲟⲩⲕⲟⲩⲉⲓ), anstatt mit dem zu erwartenden Konjunktiv (ⲛ̄ⲥⲕⲟⲩⲉⲓ).

193 Griech. οὔτε.

194 Mit dem unbestimmten Plur.-Artikel versehen.

195 Griech. μέρος.

196 Mit dem bestimmten Pluralartikel.

197 Griech. γάρ. Die Stellung von γάρ ist auffällig, aber nicht ungewöhnlich. Es kann jedoch nicht zu ⲙ̄ⲙⲛⲧⲕⲟⲩⲉⲓ gezogen werden (so ADIK Kopt. 2, p. 128 lin. 31), da diese Konjunktion niemals einzelne Begriffe hervorhebt, sondern immer sich auf den ganzen Satz bezieht, was im Kopt. schon durch die Verbalform (Circumstantialis mit Präsens consuetudinis) ausgedruckt ist, sodass der ganze Satz sowohl kopt. als auch griech. herausgestellt ist.

198 Hier liegt wieder ein antithetischer Parallelismus vor, wenn auch anders als in den »ich-bin«-Reihen.

199 Perf. I. — Auch hier wird ein Gegensatz dargestellt (schlagen — Mitleid haben).

200 Negativer Imperativ.

201 Wörtl. »diese ihr habt (Perf. II) sie erkannt«. Dieser Vers ist ein weiterer Beleg für das Durchschimmern der griech. Vorlage. Das kopt. ⲛⲁⲓ, das im Text völlig ohne Bezug ist, wird erst durch die Ruckubersetzung sinnvoll: es steht hier für das griech. οἵ, das plur. mask. Relativpronomen und bezieht sich auf die 2. Pers. Plur. der Verbalform und nicht auf das suffigierte Personalpronomen der kopt. Verbalform. ⲛⲁⲓ gehört also zum Subjekt des Satzes und nicht zum Objekt, wie sich nahelegen könnte.

202 Hier liegt keine Antithese vor, sondern ein neuer Gedanke, der sinngemäss den Gedanken aus XXXI,1 ergänzt.

203 Cf. not. 198.

204 In XXI,3 ist ⲗⲁⲗⲁⲩ Objekt, das Subjekt aber die 2. Pers. Plur. der Imperative. In XXI,4 ist die 2. Pers. Plur. nun Objekt, während das Subjekt in der Lakune gestanden hat. Das fehlende Subjekt möchte ich in dem Objekt von XXI,2 sehen und ergänze: ⲛ̄[ⲧⲱⲧⲛ ⲁⲉ ⲗⲁⲗⲁ]ⲩ ⲧ̄ⲥⲧⲁ ⲧⲏⲛⲉ ⲁⲛ = »ihr aber, keiner hat euch zurückgebracht«.

205 Ergänzungsvorschlag: [ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛⲥⲟⲟ]ⲩⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲩ ⲁⲛ = »und kennt ihn nicht«

XXII.

I[ch ..... zer]stört[206] mein Eigentum[207],
..... ich ....., ich bekenne[208] die Ersten, die nach mir sind, kennen mich[209].
Ich aber[210] bin[211] der vollkommene Nous[212] und die Ruhe[213] des . . .[214].
Ich bin die Erkenntnis[215] meiner Erkundigung und das Finden derer, die mich suchen[216].
Und der Befehl derer, die mich bitten[217].

XXIII.

Und die Kraft der Kräfte in meiner Erkenntnis[218] der Engel[219].
Sie wurden ausgesandt[220] durch [221] meinen Ausspruch[222],

---

[206] Lesbar sind sowohl ein ⲁ als auch eine Längshasta und eine Diagonalhasta. Da der Satz zuvor (= XXI,5) mit der Negativpartikel ⲁⲛ endet und diese immer am Ende steht und nie am Anfang, scheint mir die Ergänzung ⲁⲛⲟⲕ gerechtfertigt. Da das Objekt dieses Verses in ⲧⲉⲧⲉⲧⲱⲉⲓ erhalten scheint und das ⲫ vor diesem Objekt noch erhalten ist (cf. Faksimileausgabe p. 22), durfte es wohl nicht als Suffix der 3. Pers. sing. mask aufzufassen sein, sondern als der letzte Buchstabe des Verbums. Ergänzungsvorschlag: ⲁⲛ[ⲟⲕ ⲁⲉ ⲁ̈ⲱⲱ]ⲫ ⲧⲉⲧⲉⲧⲱⲉⲓ = »ich aber, ich habe mein Eigentum weggeworfen«.

[207] Wörtl. »das, was mir gehört« zur Wiedergabe von griech. *τὸ ἐμόν*

[208] Hinter dem ⲧⲉⲧⲉⲧⲱⲉⲓ des vorherigen Verses ist noch eine kleine Lucke, die wohl zum Folgenden gehört. Erhalten ist dann wieder die nächste Zeile (ADIK Kopt. 2 p. 128 lin. 7, cf. Faksimileausg. p. 22): ⲧⲥⲟⲟⲩⲛ̄ ⲁⲛⲟⲕ ⲛ̄ⲛⲱⲟⲡⲡ. Hier kann ⲁⲛⲟⲕ nicht Objekt sein, wie durch ⲛ in ⲛ̄ⲱⲟⲡⲡ angezeigt. Dann kann das ⲁⲛⲟⲕ nur noch Emphase zur Verbalform (1 Pers. Präs. I) sein. Die kleine Lucke ergänze ich: ⲁⲩⲱ ⲁⲉ = »und aber«; hier kann kein Konjunktiv stehen (vid. die Verbalform), da keine Fortsetzung des vorhergehenden Satzes oder Gedankens vorliegt, sondern ein neuer Gedanke.

[209] Wörtl. »und die nach mir, sie kennen mich« zur Umschreibung von griech.: .. *καὶ οἱ μετά με* (sc. *ἄνθρωποι*) *γιγνώσκουσίν με*.

[210] Griech. *δέ*.

[211] Nominaler Nominalsatz, die Kopula richtet sich nach dem Genus des Prädikatsnomens, cf. not. 47.

[212] Griech. *ὁ τέλειος νοῦς*; cf. den Titel der Schrift.

[213] Griech. *ἀνάπαυσις*.

[214] Ergänzung nicht möglich, man kann nur sagen, dass das folgende Nomen Genus masc. sein muss.

[215] Kopt. ⲡⲥⲟⲟⲩⲛ̄ zur Wiedergabe von *ἡ γνῶσις*.

[216] Wörtl. »und das Finden der mich Suchenden«.

[217] Griech. *αἰτεῖν* das durch ⲣ̄ koptiziert wurde.

[218] Griech. *γνῶσις*.

[219] Griech. *ἄγγελος*.

[220] Die Übersetzung von ADIK Kopt. 2 p. 128 lin. 15-16 legt nahe, dass es sich um einen Relativausdruck handelt. Es ist aber ein reines Perf. II und stellt somit einen Neueinsatz dar. Die ganze Phrase ist passiv zu fassen (so auch ADIK ibid.). Sie heisst wörtl. »sie haben sie ausgesandt«.

[221] Die Präposition ϩⲛ̄ hat hier wohl instrumentale Bedeutung. cf. Spiegelberg, *loc. cit.* p. 236.

[222] Griech. *λόγος*; die griech. Vorlage durfte *ἀπεστάλησαν διὰ τοῦ λόγου μου* gelautet haben.

Und die Götter[223] unter den Göttern nach meinem Rat,
Und die Geister[224] aller Menschen[225] sind in mir[226].
Ich bin die Geehrte[227] und die Gepriesene[228] und ich werde verachtet[229] in einer Verachtung.

XXIV.

Ich bin[230] der Friede[231], und der Krieg[232] ist um meinetwillen entstanden[233].
Ich bin eine Fremde[234] und eine Stadtbürgerin[235].
Ich bin[236] das Sein[237] und die, die kein Sein hat[238].
Die aus meinem Zusammensein stammen[239], kennen mich nicht[240],
Und die in meinem Sein sind[241], kennen mich[242].

---

223 Pluralartikel vid. XVI, 3, dazu auch not. 163.

224 Griech. *πνεῦμα*.

225 Wortl. »und die Geister jedes Menschen, sie sind in mir«.

226 Ich streiche ADIK Kopt. 2 p. 128-29 lin. 19/20 »und die Frauen sind in mir«, da ich den Text an dieser Stelle fur sekundar erweitert halte.

227 Adverbieller Nominalsatz. Die Kopula richtet sich hier wieder nach dem Pradikatsnomen. Der substantivierte relativierte Infinitiv (= die Geehrte) dient zur Umschreibung eines griech Verbaladjektivs

228 Adverbieller Nominalsatz. Dieses zweite Glied ist umständlicher konstruiert. Wörtl : »und sie, sie priesen sie«. Dieser kopt. substantivierte Verbalsatz dient ebenfalls zur Umschreibung eines griech Verbaladjektivs

229 Griech. *καταφρονεῖν* durch ⲣ̄- koptiziert. Die Zweigliedrigkeit der positiven Formulierung in XXIII, 5a ist in 5b nicht konsequent durchgefuhrt, da das zweite Glied nicht durch einen adverbiellen Nominalsatz ausgedruckt ist, sondern durch einen präpositionalen Ausdruck.

230 Beginn einer neuen »ich-bin«-Reihe. Die Kopula ist wieder korrekt nach der kopt. Grammatik gesetzt.

231 Griech. *εἰρήνη*.

232 Griech. *πόλεμος*

233 Dieser Vers ist wohl — wie aus XXIV,2 u. 3 hervorgeht — als Antithese zu fassen und im Sinn von VIII,5 zu verstehen.

234 Das fem. Gen. ist hier nur an der Form des Prädikatsnomens festzustellen, das ohne Kopula und ohne den bestimmten Artikel konstruiert ist. Die maskuline Form lautet ϣⲙ̄ⲙⲟ (cf. W. Spiegelberg, *loc. cit.* p. 196), die feminine ist im Sa'idischen (wie hier vorliegend) jedoch mit langem Schluss-ō gebildet : ϣⲙ̄ⲙⲱ.

235 Dass das zweite Glied als fem. zu fassen ist, ist nur auf Grund des Parallelismus zu ϣⲙ̄ⲙⲱ zu schliessen, da die wörtl. Übersetzung lautet »ein Mensch (oder: Mann) von Stadt« zur Wiedergabe von griech *πολίτης*, das auch Gen. com. ist.

236 Nominaler Nominalsatz mit femininer Kopula gemäss dem Prädikatsnomen.

237 Griech. *οὐσία*.

238 Wörtl. »und die nicht Sein hat«.

239 »stammen« ist das Qualitativ von ϣⲟⲡⲉ.

240 Adverbieller Nominalsatz ohne Zeitaspekt. Er hat damit wohl die gleiche Zeitstufe wie das Pradikat des Hauptsatzes (Präs.), wörtl. »die Stammenden aus meinem Zusammensein« ..

241 Präsens I und negiertes Adjektiv.

242 Hier liegt kein finiter Satz vor, sondern ein adverbieller Nominalsatz

XXV.

Die mir nahe waren[243], erkannten mich nicht[244],
Und die fern sind[245], haben mich erkannt[246].
Und an dem Tag, an dem ich euch nahe bin[247], bin ich euch fern[248].
Ich bin[249] der Schleier des Herzens und die Enthüllung[250] der Naturen[251].
Ich bin der Bestand[252] der Schöpfungen[253] der Geister[254] und das Vergehen[255] der Seelen[256].

XXVI.

Ich bin das Ergreifen und das Nichtergreifen[257].
Ich bin die Verbindung[258] und[259] die Auflösung.
Ich bin[260] das Bleiben[261] und das Gehen[262].

---

243 Hier handelt es sich um einen substantivierten relativierten Qualitativ ohne Zeitaspekt.

244 Das Tempus des Hauptsatzes ist Perf. I; da der substantivierte Relativsatz ohne Zeitaspekt geschrieben ist, erhalt er die Zeitstufe des Hauptverbums.

245 Zur Konstruktion cf. not. 241 (allerdings ist hier Perf. I verwendet).

246 Wörtl. »wovon gilt, sie haben mich erkannt (Perf. II)«.

247 Präs. II dient hier zum Ausdruck eines Nebenumstandes.

248 Fortsetzung des Haupsatzes durch Präsens II.

249 Nominaler Nominalsatz. Die Kopula ist durch das Gen. masc. des Prädikatsnomens bestimmt.

250 Durch den sicher in Antithese stehenden Parallelismus ist als Korrespondenz zu ϩBC̄ das »Öffnen« oder »Enthüllung« zu lesen. Ergänzungsvorschlag: ⲁⲩ[ⲱ ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲟⲩⲱⲛ] ⲛ̄ⲙⲫⲩⲥⲓⲥ.

251 Griech. *φύσις*.

252 Wenn die Ergänzung von ADIK Kopt. 2 p. 129 lin. 8 richtig ist, kann zu dem griech. *ἀλίτημα* nur ein »Festsein« oder »Bestehen« in Parallele gesetzt sein. Da von dem verlorengegangenen Wort nur noch die beiden Schlussbuchstaben erhalten sind (vid. auch die Faksimileausg. p. 23) schlage ich vor, den achmimischen Qualitativ von ⲥⲙⲓⲛⲉ zu lesen und ergänze die Lakune: ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ [ⲥⲙⲁⲛ]ⲧⲉ.

253 Griech. *κτίσις*.

254 Griech. *πνεῦμα*.

255 Griech. *ἀλίτημα*.

256 Griech. *ψυχή*. Der Plural ist mit dem kopt. femin. Plural auf -ⲟⲟⲩⲉ gebildet, der an den griech. Stamm *ψυχ-* angehängt ist.

257 Konstruiert wie die positive Wendung, allerdings negiert mit dem negativen Nominalpraefix.

258 Nominaler Nominalsatz. Die Kopula ist korrekt nach dem Prädikatsnomen gesetzt.

259 Hier ist nicht die Konjunktion ⲁⲩⲱ, sondern die engere Partikel ⲙⲛ̄ gewählt.

260 Entgegen der korrekten Konstruktion wurde hier die femin. Kopula zum mask. Prädikatsnomen gesetzt.

261 Griech. *μονή*.

262 Der Text liest ⲃⲱⲗ; aber wegen des antithetischen Parallelismus ist, wie schon in ADIK Kopt. 2 p. 129 lin. 12 not. 1 erwogen, ⲃⲱⲕ zu fordern.

Ich bin das Herabkommen[263] und man wird zu mir heraufkommen[264].
Ich bin der Schuldspruch und[265] der Freispruch.

XXVII.

Ich[266] bin[267] eine Sündlose[268] und die Wurzel der Sünde stammt aus mir.
Ich bin die Begierde[269] aus[270] einem Sehen[271] und die Enthaltsamkeit[272] des Herzens stammt aus mir.
Ich bin das jedermann annehmbare Hören[273] und[274] das unerreichbare[275] Reden.
Ich bin eine nicht sprechende[276] Stumme[277], und gross[278] ist mein Geschwätz.
Hört[279] mich an in Milde[280] und lasst[281] euch belehren in Härte[282].

---

263 Wörtl. »ich bin das Kommen auf die Erde«.

264 Hier ist die Reihe der Antithesen zerstört. Genau musste es heissen: »und das Hinaufgehen«.

265 Als Konjunktion ist hier ⲘⲚ̄ gebraucht und nicht ⲁⲩⲱ (cf. not. 259).

266 In der Handschrift ist ⲁⲚⲞⲔ doppelt gesetzt; da die Kopula fehlt, ist sie vielleicht in dem zweiten ⲁⲚⲞⲔ enthalten. cf. dazu not. 161.

267 Die »ich-bin«-Reihe dieser Strophe ist ähnlich XXIV,1 abgefasst.

268 ADIK Kopt. 2 übersetzt »sündlos« und fasst den Ausdruck adjektivisch. cf. jedoch zum sachlichen wie grammatischen Problem not. 94 und not. 166.

269 Griech. *ἐπιθυμία*. Die feminine Kopula dieses Nominalsatzes steht hier am Ende des Satzes, sonst gut kopt., hier jedoch auffällig.

270 Die kopt. Präposition ϩⲚ̄ ist hier wohl in instrumentalem Sinn gebraucht. Der Sinn des Verses meint wohl »sehend bin ich die Begierde«.

271 Griech. *ὅρασις*.

272 Griech. *ἐγκράτεια*.

273 Hier liegt ein nominaler Nominalsatz vor, bei dem das Prädikatsnomen durch einen relativierten Qualitativ von ϣⲱⲡ ohne Substantivierung, mit Präposition und Objekt gebildet wird.

274 Zur Konjunktion cf. not. 265.

275 Wörtl. »und das Hören, wovon gilt, sie können es nicht ergreifen«. Die Negation ist hier in der dritten Pers. Plur. (für eine Umschreibung des Passivs) des negativen Präsens consuetudinis gebraucht zur Wiedergabe des griech. *ἀνέφικτος* = unerreichbar. Zur Konstruktion vid. auch not. 71.

276 Hier übersetzt ADIK Kopt. 2 p. 130 lin. 23 substantivisch. cf. dazu not. 166. Die substantivische Übersetzung von ADIK ist hier wohl dem nachfolgenden Relativsatz zu verdanken.

277 Zustandssatz, ausgedrückt durch die dritte Pers. sing. des negativen Präsens consuetudinis, wörtl. »indem sie nicht zu reden vermag«.

278 Hier steht reines Ⲛⲁϣⲉ ohne Kopula und ohne Artikel oder Konjugationspräfix.

279 Verwendung des Infinitivs als Imperativ.

280 »in einer Milde« wohl zum Ausdruck eines modalen Adverbs; es könnte aber auch im Sinne eines griech. prädikativischen Partizips gebraucht sein, cf. not. 116.

281 Hier steht der Konjunktiv zur Fortsetzung des Imperativs.

282 Wörtl. »in einer Härte« zur Umschreibung eines Adverbs oder prädikatitivischen Partizips. cf. not. 116.

XXVIII.

Ich bin der Schrei[283]
Und ich werde auf die Erde geworfen[284].
Ich bin es, die das Brot und meinen Nous[285] innen bereitet[286].
Ich bin[287] die Erkenntnis[288] meines Namens.
Ich[289] bin der Schrei und die Hörende[290].

XXIX.

Sucht und geht in einem .....[291]
Natur[292] meiner[293] ..... Kennzeichen[294] des[295] .....

---

283 Die im Text noch folgenden Worter »auf der Erde« sind bereits im Manuskript durch ubergesetzte Punkte getilgt. Sie sind wohl beim Kopieren aus dem folgenden Vers eingedrungen.

284 Wortl. »und sie werfen mich auf die Oberfläche der Erde«; die Umschreibung gibt ein griech. Passiv wieder, das auch im Deutschen nachgeahmt werden kann. ADIK Kopt. 2 p. 130 lin. 29-30 ubersetzen unpersönlich, um das kopt. Passiv wiederzugeben. Dadurch geht jedoch viel vom ursprunglichen Sinn verloren.

285 Griech. *νοῦς*.

286 Adverbieller Nominalsatz, das Prädikatsnomen ist ein relativierter Infinitiv; zu den Übersetzungsmöglichkeiten cf. not. 35.

287 Nominaler Nominalsatz. Die Kopula ist korrekt nach dem Prädikatsnomen gesetzt.

288 Griech. *γνῶσις*.

289 In diesem Vers liegt eine Antithese vor.

290 Wörtl. »und ich bin die, die die Stimme empfängt«. Dieser adverbielle Nominalsatz ist ohne Kopula konstruiert, dafur ist das Subjekt im zweiten Versglied wiederholt.

291 Ergänzung nicht moglich, da nicht auszumachen ist, ob das mit ⲡ beginnende Wort griech. oder kopt. ist. Wahrscheinlich erfolgt in dem fehlenden Ausdruck eine nähere Bestimmung der *φύσις*.

292 Vor dem Wort *φύσις* ist oben ein kleiner Strich erkennbar (Faksimileausg. p. 24), der mit einem kleine Bogen nach rechts ausläuft. Ich sehe darin nicht wie ADIK Kopt. 2 p. 130 lin. 3 ein ⲉ, sondern den Rest eines Vokalstrichs. Wenn dies richtig ist, kann vor *φύσις* nur ein ⲙ gestanden haben, sodass ⲙ̄ⲫⲩⲥⲓⲥ zu lesen ist.

293 Auch hier ist eine Ergänzung nach dem Possessivartikel nicht moglich. Es kann mit ⲙ sowohl ein griech. als auch ein kopt. Wort gestanden haben.

294 Vor ⲥⲏⲙⲉⲓⲟⲛ, das ich fur ein weiteres Objekt halte, das von den beiden Verba (v. 1) abhängig ist, ergänze ich ⲁⲩⲱ ϩⲛ̄ ⲟⲩ-.

295 Der abhängige Genitiv kann hier nur ein kopt. Wort gewesen sein, da der erste Buchstabe des Wortes ein ⲭ ist. In der nächsten Zeile, Ende des ersten Drittels ist lesbar ⲁⲉ mit Raum fur 5-6 Buchstaben davor. Da die Buchstabengruppe ⲁⲉ in rein kopt. Wörtern nicht sehr häufig ist, kommen nicht viele Möglichkeiten in Betracht. Eine Präposition mit Personalsuffix (etwa der 1. Pers. Sing.) kommt m.E. nicht in Betracht, da in der Lucke eine vollständige Verbalform mit Präposition kaum Platz findet. Ich schlage daher vor : ⲁⲩⲱ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲥⲏⲙⲉⲓⲟⲛ ⲙⲡⲭ[ⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ ⲛⲧⲁⲧⲁⲉⲓ]ⲁⲉⲓ = »und in einem Zeichen der Voll[endung meiner Grös]se«.

Ich bin der[296] ..... ihre Rechtfertigung[297] .....
Ich werde Wahrheit genannt[298] und Gewalt ist mein Name[299].
Ihr ehrt mich mit lauter Stimme[300] und ihr flüstert mir zu[301].

XXX.

Sie sollen besiegt werden[302]!
Verurteilt[303] sie, bevor sie euch richten[304],
Denn[305] der Richter[306] und [307] die Parteilichkeit[308] sind unter euch.
Wenn[309] sie euch deswegen[310] verurteilen, wer wird euch freilassen[311]?
Oder[312] wenn [313] sie euch deswegen[314] freilassen, wer ergreift euch[315]?

---

[296] Das folgende Wort hat wohl mask Genus wie aus der Kopula zu ersehen ist. Wenn man davon ausgeht, dass in diesem Vers wieder eine antithetische Aussage steht, und der Kontext spricht dafür, dann darf man Vers 3 (ADIK Kopt 2 p 130 lin 5-6) so ergänzen: ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ [ⲡⲉⲩⲁⲣⲓⲕⲓ ⲁⲩⲱ] ⲧⲉⲩ ⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ [ϩⲛ̄ ⲧⲕⲣⲓⲥⲓⲥ] = »ich bin [ihre Anklage und] ihre Rechtfertigung [im Gericht]«.

[297] Griech. *ἀπολογία*

[298] Wörtl. »ich bin, wovon gilt, sie pflegen sie zu nennen (praes. consuetudinis), nämlich die Wahrheit«. Der Relativsatz dient wieder zur Hervorhebung.

[299] Hier liegt ein nominaler Nominalsatz vor.

[300] Ich ergänze ⲛ[ⲧⲛⲟⲟ̀ ⲛ̄ⲥⲙⲏ] um einen Gegensatz zu »flustern« zu erreichen.

[301] Hier ist nicht der Konjunktiv gebraucht, sondern ⲁⲩⲱ mit Präs I, der gleichen Zeit wie im ersten Teil des Verses.

[302] ADIK Kopt. 2 p. 131 lin 10/11 bemerkt zur Stelle, dass des Qualitativs wegen nicht der negative Temporalis erganzt werden kann. Aber auch vom Sinn her ware diese Ergänzung nicht möglich. Da das Qualitativ aber nicht ohne Konjugationspräfix stehen kann und auch eine adverbielle Bestimmung der Zeit (z B ⲙ̄ⲡⲟⲟⲩ) mit folgendem Qualitativ als Imperativ sich verbietet, kann man nur die 3 Pers plur als Optativ erganzen: »sie sollen sie besiegen«, was ich als Passivumschreibung auffasse.

[303] Griech. *κρίνειν*, das mit ⲉⲣ- koptiziert wurde

[304] Wortl. »bevor sie euch den Schuldspruch geben«. Zum Parallelismus dieses Ausdrucks zu *κρίνειν* cf. not. 9.

[305] Kopt. ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ.

[306] Griech. *κριτής*

[307] Cf. not. 265.

[308] Wortl. »und das die Seite ergreifen« = Parteilichkeit (so auch ADIK Kopt. 2 p 131 lin 13) zur Bedeutung cf. W. Spiegelberg, *loc. cit* p 225 s.v ϩⲟ (p 224).

[309] Im Kopt. ist der Konditionalis gebraucht.

[310] Kopt. ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲡⲁⲓ = wegen diesem (absolutes Demonstrativum), das nicht persönlich zu fassen ist (so ADIK Kopt 2 p. 131 lin. 15), sondern sich auf den ganzen vorhergehenden Satz bezieht. Es ist dann mit »deswegen« wiederzugeben.

[311] Adverbieller Nominalsatz

[312] Griech. *ἤ*.

[313] Im Kopt. ist der Konditionalis gebraucht.

[314] Kopt. ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ steht in Parallele zu ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲡⲁⲓ und ist im gleichen Sinne gebraucht in XXX,4. vid. dazu not. 310.

[315] Adverbieller Nominalsatz.

XXXI.

Denn[316] eure Innenseite ist eure Aussenseite,
Und der euer Äusseres gebildet[317] hat [318], hat[319] euer Inneres gestaltet[320].
Und was ihr seht von euerem Inneren[321],
Das seht ihr auch von euerem Äusseren.
Es ist offenbar und euer Gewand[322].

XXXII.

Hört[323] mich, Hörer[324], und [325] empfangt Belehrung über meine Worte.
Ich bin das Hören[326], das für alles[327] annehmbar ist[328].
Ich bin das Reden[329], das man nicht erreichen kann[330].
Ich bin der Name der Stimme und die Stimme des Namens.
Ich bin das Kennzeichen[331] des Schreibens und die Offenbarung der Trennung[332].

---

316 Griech. γάρ; die Konjunktion ist auch hier nach griech. Sprachgebrauch verwendet. Man kann sie nicht begründend zu dem Prädikatsnomen ziehen, wie ADIK Kopt. 2 p. 131 lin. 19 in seiner Übersetzung. Die Stellung und der Sprachgebrauch (cf. auch not. 197) sprechen dagegen.

317 Griech. πλάσσειν, das mit ⲣ- koptiziert wurde.

318 Das kopt. ⲡⲉⲧⲣⲡⲗⲁⲥⲥⲉ ist ohne Tempusaspekt gebildet und stellt seiner Funktion nach einen Subjektsatz dar. Sein Tempus folgt aus dem Tempus des Prädikats (Perf. II). Im Griech. liegt ein mit dem Relativpronomen versehener Verbalsatz vor, der wie im Kopt. als Subjektsatz fungiert.

319 Als Zeit ist das Perf. II gebraucht, um die abgeschlossene Handlung anzuzeigen.

320 Griech. τυποῦν.

321 Präs. II, in der Form eines substantivierten Verbalsatzes; wörtl. »und der, wovon gilt, ihr seht es von eurer Aussenseite, ihr seht ....«.

322 Dieser Vers ist wieder antithetisch gebaut, wenn auch die Antithese in einem Bild (Gewand = Verhüllung) formuliert ist.

323 Hier ist der Infinitiv als Imperativ gebraucht.

324 Griech. ἀκροατής.

325 Die Konjunktion »und« wird doppelt ausgedrückt: 1. durch ⲁⲩⲱ und 2. durch den Konjunktiv beim Verbum.

326 Zur Konstruktion cf. not. 23 und not. 182.

327 Wörtl. »für jede Sache«.

328 Adverbieller Nominalsatz.

329 Zur Konstruktion cf. not. 35 und not. 182.

330 Adverbieller Nominalsatz (relativiertes negatives Präsens consuetudinis, wörtl. »..., wovon gilt, sie können es nie erreichen«).

331 Griech. σημεῖον.

332 Griech. διαίρεσις.

XXXIII.
Und ich[333] .....
.....
.....
Ich bin[334] das Licht ..... und .....
Hört mich Hörer[324] und ..... euch[335].

XXXIV.
Er ist[336] ..... der grossen Kraft.
Und er[337] ..... wird den Namen nicht erschüttern.
Er wird ihn aufrichten, den, der mich geschaffen hat[338].
Ich aber[339] werde seinen Namen aussprechen.
Seht nun[340] : seine Worte und alle Schreiben haben haber sich erfullt[341].

XXXV.
Erkennt[342] nun, Hörer[343] und Engel[344],
Und die, die man gesandt hat[345],
Und die Geister[346], die von den Toten auferstanden sind[347],

---

333 Dieser Rest ist noch ADIK Kopt. 2 p. 131 lin 35 (cf. Faksimileausgabe p. 24) erhalten. Die folgenden drei Zeilen der nächsten Seite der Handschrift sind zerstort (vid. Faksimileausg. p. 25). Eine Ergänzung ist ohne Doublette nicht möglich.

334 Diese beiden Worte sind von ADIK Kopt. 2 p. 132 lin. 4 erganzt (vid Faksimileausg. p. 25). Im Text selbst ist nur »das Licht« erhalten. Unter der Voraussetzung, dass die Ergänzung von ADIK richtig ist, schlage ich folgende Auffullung der noch verbleibenden Lakunen vor: ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ [ⲉⲧⲁϥⲉⲓ ϩⲛ̄ ⲡⲥⲱⲛ̄ⲧ] ⲁⲩⲱ ⲑ[ⲱⲃⲥ̄..... = »ich bin das Licht, das in die Welt scheint, und die Finsternis«.

335 Hier ist ein weiterer paränetischer Hinweis fur die Hörer ausgefallen.

336 Die Lucke kann nicht ergänzt werden, ob nach dem ϥⲟ ein ⲛ folgt, ist nicht deutlich auszumachen (vid. Faksimileausg. p. 25).

337 Ergänzung nicht möglich.

338 Substantivierter Verbalsatz.

339 Griech δέ.

340 Imperativ. Da die folgenden Begriffe den Inhalt des Befehls angeben, ist nach »nun« ein Doppelpunkt zu setzen. Die Subjekte sind proleptisch herausgestellt, während das Konjugationspräfix mit Verbum nachklappt, eine vollige unkoptische Konstruktion.

341 Beachte die Anklänge an den biblischen Sprachgebrauch

342 Imperativ.

343 Griech. ἀκροατής.

344 Griech. ἄγγελος.

345 Substantivierter Verbalsatz (Perf. II, zum Ausdruck der abgeschlossenen Handlung): dieser Satz ist dem Kontext entsprechend als Vokativ zu fassen. Der kopt. Pluralartikel gibt den griech. Pluralartikel wieder, der hier seiner Funktion gemäss den Vokativ anzeigt. Dafur spricht auch der Gebrauch der Konjunktion ⲙⲛ̄, die sonst nur bei Nomina gebräuchlich ist.

346 Griech. πνεῦμα.

347 Das Perf. II muss hier relativisch ubersetzt werden, da sonst kein Zusammenhang hergestellt werden kann; zu dieser Erscheinung vid. auch W. Till, *Das Evangelium nach Philippos*, p. 6.

Dass ich es bin, der allein ist,
Und dass es keinen gibt[348], der mich richtet[349].

XXXVI.

Denn[350] viele angenehme[251] Erscheinungen[352] sind in vielen Sünden[353]:
Unmässigkeiten[354], schlechte[355] Leidenschaften[356] und Vergnügungen[357],
Bis[358] sie ergriffen werden[359], bis[360] sie nüchtern werden
Und[361] zu ihrem Ruheplatz[362] hinaufeilen, wo[363] sie mich finden werden,
Und[364] sie werden leben und [356] nicht wieder sterben[366].

Nachträge

I. G. Quispel, Origen and the Valentinian Gnosis (in : Vigiliae Christianae vol. 28 p. 29-42). Amsterdam 1974, hat besonders auf p. 31 die These aufgestellt, dass unsere Schrift »Der Donner : der vollkommene Nous« vor-

---

348 Wörtl. »und dass ich nicht habe den, der mich richtet«.

349 Griech. *κρίνειν*; zur Konstruktion cf. not. 35.

350 Griech. *γάρ*; die Übersetzung von ADIK Kopt. 2 p. 132 lin. 20/21 ist durch den Sprachgebrauch von *γάρ* unmoglich gemacht, cf. dazu not. 197.

351 Das Adjektiv ist im Koptischen durch einen Umstandssatz ausgedruckt : »indem sie angenehm sind«.

352 Griech. *εἶδος*.

353 Unbestimmter Plur.-Artikel, in v. 2 werden einige der Sunden aufgezählt, sodass in der Übersetzung der Überbegriff »Sunde« mit Doppelpunkt von den Spezialisierungen abzutrennen ist.

354 Die hier wechselnd gebrauchten Konjunktionen ⲁⲩⲱ und ⲙ ⲛ̄ deuten vielleicht auf eine asyndetische Reihung in der griech. Vorlage hin.

355 Das Adjektiv ist durch einen Umstandssatz ausgedruckt : »indem sie schlecht sind«.

356 Griech. *πάθος*.

357 Griech. *ἡδονή*.

358 Griech. *πρός*; der ganze Ausdruck lautet wörtl. : »bis (*πρός*) zu dem Zeitpunkt« .

359 Hier liegt wieder eine Umschreibung des Passivs vor, wörtl. : »bis zu dem Zeitpunkt an dem sie ergreifen (Pras. II).

360 Der Ausdruck ist hier mittels des kopt. Temporalis wiedergegeben.

361 Mit dem Konjunktiv ausgedruckt.

362 Griech. *κοιμητήριον*.

363 Wörtl. : »und sie werden mich finden an jedem Ort«.

364 Mit dem Konjunktiv ausgedruckt.

365 Hier ist die Konjunktion auf zwei Arten ausgedruckt : 1. durch ⲁⲩⲱ, 2. durch den mit ⲧⲙ̄ negierten Konjunktiv.

366 Beachte die Anklänge an den *δεύτερος θάνατος* in Apoc. II,11 und XXI,4; zum »ersten Tod« cf Kephalaia I p. 102-103 lin. 36/1 und p 104 lin. 1-6a; zum »zweiten Tod« cf. ibid. p. 104 lin. 6b-17; zum Unterschied von »erstem« und »zweitem Tod« cf. ibid. p. 104 lin. 18/19. Die Erklärung des »zweiten Todes« liest sich wie eine Erläuterung zu Apoc. II,11.

gnostisch und im 1. Jahrhundert a. Chr. in jüdischen Kreisen Alexandriens entstanden sei. Als Beweis dient ihm die Formel ἐγώ εἰμι, die in den Isisaretalogien, besonders in dem Isishymnus von Kyme (den schon E. Stauffer, loc. cit. p. 341 als ausserbiblischen Beleg anführt), vorkomme. Quispel verweist dabei ausdrücklich auf die Arbeit von J. Bergman, Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien (= Acta Universitatis Upsaliensis. Historia Religionum vol. 3) Uppsala 1968. Diese Arbeit untersucht nun — wie schon der Untertitel sagt — den altägyptischen Hintergrund der in der griech. Fassung benutzten Prädikationen der Isis; Bergman erarbeitet aber keine Kriterien, nach denen die Formel ἐγώ εἰμι mit Notwendigkeit auf Isis zu beziehen sind, wie man aus Quispel herauslesen könnte. Der ganze Hymnus (der Text ist bei J. Bergman, loc. cit. p. 301-303 abgedruckt) besteht aus 57 Zeilen. Davon entfallen 2 Zeilen auf die Einleitung und eine Zeile für den Abschluss, einen Gruss an Ägypten, sodass die eigentliche Proklamation die Zeilen 3-56 umfasst. In diesem Isishymnus ist nun die Formel ἐγώ εἰμι 10mal belegt, 3mal der Dativ des Personalpronomens (ἐμοί; abhängig von der Rektion der Verba oder von Präpositionen) und 1mal der Genetiv ἐμοῦ. Die Hauptmasse der Belege sind betont vorausgestelltes ἐγώ mit folgendem Verb in der 1. Pers. Sing., z.B. Zeile 3a+3b: *Εἶσις ἐγώ εἰμι ἡ τύραννος ... καὶ ἐπαιδεύθην ...* oder Zeile 4: *Ἐγὼ νόμους ἀνθρώποις ἐθέμην ...* Soviel zum formalen Aufbau dieser Isisaretalogie. Auch inhaltlich konnte ich keine Parallele zu unserem Text entdecken, so dass mir der Hinweis auf die Isisaretalogien nicht stichhaltig erscheint. — Weiterhin kann ich auch nicht der vorgnostischen und vorchristlichen These von Quispel zustimmen, da ich einige Bibelzitate (aus dem NT) festgestellt zu haben glaube und der Überzeugung bin, dass sich noch einige hinzufügen lassen werden. Ich bin daher der Meinung, dass Quispel mit seiner These unseren Text nicht richtig klassifizierte.

II. Allerjüngst sind nun noch zwei Aufsätze erschienen, die sich mehr oder weniger mit unserer Schrift beschäftigen: a) Y. Janssens, Le Codex XIII de Nag Hammadi (in: Le Muséon vol. 87 p. 341-413). Louvain 1974, und b) M. Tardieu, Le titre du deuxième écrit du Codex VI (ibid. p. 523-530).

Zu a) Y. Janssens geht nur auf p. 354 not. 1bis auf unsere Schrift ein. Sie hat im Text einen Abschnitt aus der »Titellosen Schrift« von Codex II (vid. A. Böhlig - P. Labib, Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo [= Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung *Veröffentlichung Nr. 58]. Berlin 1962) mit Codex XIII verglichen (p. 352-354). Dabei stellt die Verfasserin fest, dass es sich bei den Texten um* »Hymnen« handelt (p. 353 u. 354) und bemerkt in der oben erwähnten Note »il faudrait

comparer encore une autre <hymne> figurant dans la bibliothèque de Nag Hammadi (VI, 2)«. Als Beispiel zitiert sie von unserem Text VI, 1b-2 = ADIK Kopt. 2 p. 123 lin. 10b-14a. Einen Hymnus stellt aber zumindest unser Text nicht dar, aber die Verfasserin hat die metrische Struktur erkannt, wie ihre Übersetzung des Vergleichstückes aus Codex II in antithetischen Parallelismen beweist. Aber bedeutsamer als der Vergleich zwischen Codex II mit Codex XIII und unserer Schrift ist das Vergleichstück selbst, das auf p. 353 abgedruckt ist. Dort heisst es : ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲙⲉⲣⲟⲥ ⲛⲧⲁⲙⲁⲁⲩ ⲁⲩⲱ ⲁⲛⲟⲕ ⲧⲉ ⲧⲙⲁⲁⲩ das eine Parallele zu III,5 darstellt und die textkritische Anmerkung not. 54 rechtfertigt, in der ich ⲁⲩⲱ ⲧⲱⲉⲉⲣⲉ als Glosse gestrichen habe. Nur ist in Codex II *μέρος* gebraucht anstatt *μέλος* in unserem Text. Die Wendung ⲁⲛⲟⲕ ⲧⲉ ⲧϩⲓⲙⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲧⲉ ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ entspricht III,4 während ⲁⲛⲟⲕ ⲧⲉ ⲧⲣⲉϥⲥⲟⲗⲥⲁ ⲛⲛⲛⲁⲕⲉ Anklänge an IV,4 bringt, aber nicht genau entspricht. Die Formulierung ⲡⲁϩⲁⲉⲓ ⲡⲉⲛⲧⲁϥϫⲡⲟⲉⲓ (Janssens p. 354 steht ⲡⲉⲛⲧⲁϩϫⲡⲟⲉⲓ was sicher Druckfehler für ⲡⲉⲛⲧⲁϥϫⲡⲟⲉⲓ ist) ⲁⲩⲱ ⲁⲛⲟⲕ ⲧⲉ ⲧⲉϥⲙⲁⲁⲩ stellt eine Parallele zu V,1 dar; nur ist Codex II ϩⲁⲉⲓ gebraucht anstatt ϩⲟⲟⲩⲧ in unserem Text.

Zu b) Der Aufsatz von M. Tardieu ist der Verteidigung des allgemein anerkannten Titels unserer Schrift nach der Ergänzung von ADIK Kopt. 2 p. 122 gewidmet, wo das erhaltene ⲉⲃⲣⲟⲛⲧⲏ : ⲛⲟⲩⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲗⲉⲓⲟⲥ zu ⲧⲉⲃⲣⲟⲛⲧⲏ : ⲛⲟⲩⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲗⲉⲓⲟⲥ ergänzt wird. Der Berliner Arbeitskreis um H.-M. Schenke möchte nun ⲛⲉⲃⲣⲟⲛⲧ ⲏ ⲛⲟⲩⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲗⲉⲓⲟⲥ lesen (zum Nachweis der Belege cf. Tardieu p. 523 not. 1), was m.E. mit dem Befund ⲉⲃⲣⲟⲛⲧⲏ : ⲛⲟⲩⲥ.... nicht in Übereinstimmung zu bringen ist. Es ist Tardieu nun gelungen, mit gewichtigen Argumenten die Ergänzung von ADIK zu stützen, indem er auf die Bedeutung des Donners als göttliches Attribut im jüdisch-christlichen und hellenistischen Bereich aufmerksam macht. Nach seinen Ausführungen kann der Titel dann klar in Bezug zum *νοῦς τέλειος* gesetzt werden und dem Donner bleibt bei den Darlegungen nichts mehr, das an Nebuloses oder Beziehungsloses erinnert.

The Nestorius Legend in the *Toledoth Yeshu* *

by

Stephen Gero

The polemical Jewish work usually entitled *Toledoth Yeshu* (»The History of Jesus«) extant in several recensions, Hebrew as well as Aramaic[1], is for the most part concerned with telling a sharply anti-Christian version of the life of *Yeshu ha-Noṣri*, Jesus the Nazarene[2]. The fascinating blend, in the Jesus story proper, of ostensibly factual information and clearly legendary, folkloristic material has attracted some scholarly attention[3]. The story, however, is continued by an »Acts of the Apostles« appendix, providing interesting versions of the activity of Paul and Simon Cephas, of possible significance for the study of early Jewish Christianity. In particular the intriguing picture of Simon Cephas as a crypto-Jewish stylite saint, whose dietary asceticism merely serves as a pretext for not infringing the laws of ritual purity deserves to be analyzed in greater detail[4]. In this paper,

---

* I am indebted to the diligence and efficiency of the Brown University Interlibrary Loan staff for procuring much fairly rare material: and to my student, Mr. Brad S Hill, for several items of bibliographical information. I wish to thank my colleagues, Prof. Barry B. Levy, for advice on points of medieval Hebrew philology, and Prof. David R. Blumenthal for help in translating some secondary literature in modern Hebrew.

[1] Henceforth abbreviated TY. The fundamental work on the subject is still S. Krauss' *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen* (Berlin, 1902). (Henceforth abbreviated LJ). The classification of text types and manuscripts in LJ is, it should be noted, not by Krauss, but by E. Bischoff (pp. 27-37).

[2] For a useful summary of some recent research in this field see E. Bammel, »Christian Origins in Jewish Tradition« *New Testament Studies* 13 (1966-67), pp 317-335, esp. pp 325-29.

[3] For instance, H J. Schoeps, »Simon Magus in der Haggada ?« *Hebrew Union College Annual* 31 (1948), pp. 257-74, points to possible connections between the legends of Simon Magus, Balaam and the account of Jesus' aerial acrobatics in the TY (p 273) See also B. Heller, »Über Judas Ischariotes in der jüdischen Legende« *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 76 (1932), pp. 33-42, and the same author's »Über das Alter des jüdischen Judas-Sage und des Toldot Jeschu« M.G W.J. 77 (1933), pp 198 201.

[4] »Šim'on Kifah« (שמעון כיפה) is called the head of the Jewish Sanhedrin (ראש מסנהדרין). The Christians build him a high tower (מגדל גבוה) where he secludes himself, and only eats bread and water (LJ, p. 49). We seem to have preserved here legendary memories of the great 5th century Syrian stylite saint Simeon, and that magnificent complex of buildings around his pillar, now known as Qalat Siman. In later MS glosses, to be sure, this high tower is apparently identified as St. Peter's basilica in Rome (LJ, pp. 229 230) I plan to analyze this part of the TY at a later time, suffice it to say at this point that the localization in Rome, and the identification of Šim'on as »Peter,« פיטר are, to mind, clearly secondary features. Medieval popes at

however, we shall be concerned with another one of the additions, namely the episode of »Nestorius«, interpolated, at first sight rather anachronistically, between the stories of Paul and Simon Cephas.[5] The Nestorius episode, as we shall see, shows particularly close contacts with specific events and persons in church history, and may be of considerable help in localizing and dating the recensions which contain this material.

The episode in question is only extant in Hebrew recensions of the TY[6]. An eclectic translation will be given here, based on several manuscripts[7], followed by comments on the contents and significance of the text.

---

any rate were hardly secluded ascetics. The identification of Šim'on Kifah as a composer of *piyyuṭim*, synagogue poetry is another very curious feature Stylite saints known to us from Christian tradition are hardly noted for their pro-Jewish sentiments. For a recently published 8th-century *adversus Judaeos* text in Syriac attributed to one Sergius the Stylite, see A. P. Hayman, *The Disputation of Sergius the Stylite Against a Jew*, (C S.C.O vols. 338-339, Louvain 1973).

[5] The anachronism becomes less glaring if indeed the story of Simon Cephas incorporates material about 5th-6th century stylites.

[6] For a conspectus of those MSS of the TY which contain »Acts of the Apostles« material, see LJ, pp. 263 4. The several extant Aramaic fragments of the TY do not include this material. See W. Horbury, »The Trial of Jesus in Jewish Tradition« in *The Trial of Jesus, Cambridge Studies in honour of C.F.D Moule*, ed. E. Bammel (Naperville, Illinois 1970), pp. 103 121.

[7] The translation takes into account the Strassburg MS (siglum *S*), a representative of the *Typus Wagenseil* (LJ, pp. 48-49), the best known representative of this text type, printed in J. C. Wagenseil's *Tela Ignea Satanae* (Altdorf, 1681), under the title ספר תולדות ישו, *Liber Toldos Jeschu* (separate pagination) does not contain the Nestorius episode. I also utilize the 18th century Vienna MS (siglum *V*), a good representative of the *Typus De Rossi* (LJ, pp. 85-86) Another representative of the De Rossi recension utilized here is the text printed in A. Jellinek, *Beth ha-Midrasch* VI (ed 3, Jerusalem, 1967), under the title הגדתא דשמעון כיפא (pp 13-14), siglum *Jell*). For a description of Jellinek's MS see *op. cit*, p. x. The text of the TY printed in J. D. Eisenstein's אוצר ויכוחים, *A Collection of Polemics and Disputations* (New York, 1928), pp. 227-235 is without critical value, since Eisenstein expressly says in his introduction that he harmonized the texts printed in Krauss, correcting any infelicities of content or style (p. 227). I have not been able to gain access to J. J. Huldreich's text in *Historia Jeschuae Nazareni* (Leyden, 1705). See Bischoff's summary of the contents in LJ, pp. 33-34. In the detailed description and partial translation of the Huldreich TY given by S Baring-Gould, (*The Lost and Hostile Gospels*: *An Essay on the Toledoth Jeschu* London and Edinburgh, 1874), pp. 102-115) there is no mention of the Nestorius episode. It is noteworthy that this version of the TY is attributed to the great first century rabbi, Yoḥanan ben Zakkai; in Baring Gould's translation, the colophon reads: »These are the words of Rabbi Jochanan son of Saccai in Jerusalem«. In general, as with kindred Christian apocryphal works, the textual tradition of the TY is quite »wild« and Jerome's adage, *tot codices, tot textus* clearly is applicable. The additional Hebrew version, based on a late manuscript published by Krauss (»Une nouvelle recension hébraique du Toldot Yêšû« *Revue des études juives* 103 (1938), pp. 74-88) does not include the Nestorius episode, Krauss classifes the text with his »Slavic type« (LJ, pp. 35-36). The Yiddish version published by E. Bischoff (*Ein judisch-deutches Leben Jesu* (Leipzig, 1895)) does not contain the Nestorius episode either. A critical, or at least a comprehensive

»After a time[8] the kingdom of Persia was established; a gentile[9] called Nisṭor[10] went away from them[11] and babbled[12] against them, as the heretics [*minim*] babbled against the wise[13], and said to them: »Paul erred in his writing[14] when he said to you that you should not be circumcized; rather it is by a just ordinance that you should be circumcized, since Jesus was circumcized[15]. Furthermore you are unbelievers[16] since you say that Jesus

---

edition of all the TY material is still a desideratum; Kraus in his book unfortunately does not even reprint the Wagenseil and Huldreich texts. For an English translation of the passage, not entirely accurate and based only on the *S* text as printed by Krauss, see H. J. Schonfield, *According to the Hebrews* (London, 1937), pp. 58-59.

[8] לאחר זמן (*S*). And after this arose *for the second time* (פעם שנית) the kingdom of Persia« (*V*, *Jell*). That מלכות פרס has indeed the usual sense of »Persia« is shown by the rest of the story, despite Krauss' note (*LJ*, p. 298, n. 11). The comment »for the second time« can only refer to the Sassanian restoration.

[9] *S* does not mention the name of the *goy* at this point, later it gives it in the clearly Greek form נסתורס. (Cf. note 15).

[10] שנקרא שמו ניסמור (*V*, *Jell.*). The parenthetical comment which follows, ר״ל נוסו או פארטי (*Jell.* has נוסי) seems to be the corruption of a Greek phrase, perhaps ἀνόσιος ὁ περάτης, »the foreigner is impious,« rather than, as Krauss surmises (LJ, p. 114, n. 1), of some Italian expression. The loss of the initial vowel in transcribing ἀνόσιος as *Nosi* would be rare, but is not without parallel, thus נקליט is derived from ἀνάκλιτον.

[11] That is, the »Paulinists« described in the preceding episode, who rejected circumcision and the dietary laws, and replaced Jewish feasts by Christian ones.

[12] עלג (*S*, *V*); *Jell.* has התחיל לפלפל »and he brought up arguments«. The lectio difficilior עלג should be retained; Eisenstein, without any manuscript support, substitutes the common לעג, »mocked«. עלג is a rather rare word; it is noted in the famous 11th century Hebrew lexicon, the ʿArukh (ed. A. Kohut, ספר ערוך השלם VI (Vienna, 1926), p. 206). The root is not attested in classical Syriac, Christian Palestinian and Talmudic Aramaic, in Mandaean, however, the root *ALG* with the same connotation of »stammering« is well attested. See E. S. Drower - R. Macuch, *A Mandaic Dictionary* (Oxford, 1963), *s.v. ALG, alga.* I query the appositeness of Macuch's adducing Arabic علج as cognate to Heb. עלג and Mand. *ALG.* The modern Syriac ܥܠܓ (R. Payne-Smith, *Thesaurus Syriacus*, col. 2895) with the meaning »remedy, medicine« in fact reflects rather accurately a borrowing of the Arabic علاج.

[13] *V*, *Jell.* here add: »with many arguments (בהרבה דברים) and he went to the land of Israel and came upon the apostates (טועים) who were undisturbed and were observing the commandments of Saint Paul«. (התקנות של ס׳ פאוולו). This spelling of »Paul« clearly reflects the Italian pronunciation, San Paolo, the spelling in *S*, פאלוס is a reflex of the Greek *Παῦλος*.

[14] »Misleads you« מטעה אתכם (*V*, *Jell*).

[15] מהול. At this point *S* introduces a free quotation from the Gospel of Matthew (10:41), ostensibly used by Nestorius: »Furthermore Jesus said »I did not come to take away a [single] word from the law of Moses, even one letter, rather [I came] in order that every one of his words should stand firm«.

ועוד אמר ישו לא באתי לגרוע דבר מתורת משה אפילו אות א׳ אלא לקיים כל דבריו

S then also adds the seemingly after superfluous remark: »This is their shame (חרפתם) which Paul did to them, [when he said] »Do not be circumcized«. And Nestoros (נסתורס) said to them »Be circumcized, as Jesus was circumcized«. [16] כופרים.

is God[17] and that he was begotten of a woman[18], although the Holy Spirit rested upon him[19] as [upon] the prophets. And this Nisṭor was the first one[20] who created a quarrel[21] against the Christians[22] because he beguiled all the women[23]. He said to them[24] »I rule[25] that they should not be permitted to take other than one wife«[26]. And thus Nisṭor became loved by the women[27]. And as Nisṭor was abhorred in their (masc. !) eyes, there arose a controversy[28] between them; and accordingly no Christian would pray to the abomination[29] of Nisṭor and the faction[30] of Nisṭor to the abomination of the Christians«[31].

»And afterwards when Nisṭor went to *Bbl*[32], to another place the name of

---

[17] שאומרים ישו אלוה (*S*) *V* has the abbreviation אל״ף״ק.

[18] ילוד אשה. *V*, *Jell.* add: »and a son of man« ובן אדם, i.e. a human being.

[19] שרה עליו רוח הקדש *V*, *Jell.*(. שרתה בו רוח הקדש (*S*).

[20] הרישון om. *S*.

[21] עשה מריבה (*V*, *Jell.*) *S* has the equivalent התחיל פליג.

[22] על הנוצרים (*S*) עם הנוצרים (*Jell.*) The interesting reading of *V*, המצרים, must be rejected as a scribal error; it is highly unlikely that the author of the TY knew that Nestorius' quarrel was with the Egyptian Christians, led by Cyril of Alexandria.

[23] כי השיא הנשים (*V*, *Jell.*). *S* has a different wording: מפתה את נשותיהם.

[24] *V*, *Jell.* add: »S. Paul commanded your husbands that they take all the wives that they wish and you will remain as slaves (שפחות).«

[25] Literally, »make a fence« אעשה סייג (*S*) *V*, *Jell.* have »But I command,« אבל אני רוצה.

[26] So *V*, *Jell.* S has the simpler phrasing »that no Christian should have two wives« שלא ישא נוצרי ב׳ נשים. *V*, *Jell.* then add the charmingly simple reason for monogamy: »that you may be esteemed by your husbands« שתהיו מכובדות מבעליכן.

[27] This sentence is omitted by *S*.

[28] מחלוקת

[29] תועבה (*S*) This seemingly strange substitution for an object or place of prayer goes back to Proverbs 29:9: מֵסִיר אָזְנוֹ מִשְּׁמֹעַ תּוֹרָה גַּם־תְּפִלָּתוֹ תּוֹעֵבָה

It is less likely, though possible, that specifically an altar or a Christian icon is meant by *to'ēbāh*.

[30] סיעת

[31] The account in *V*, *Jell.* is more circumstantial. Nestorius, acting like a well-trained rabbi, forbids polygamy »subject to the punishment of the greater and lesser excommunications (*ḥerem* and *nidduy*) and the loss of the world to come.« The struggle is pictured as taking place directly between »Nisṭor« and »S. Paolo«. The breakoff of communion between the two groups is described in somewhat more lucid language than in *S*: »And there arose differences between Nisṭor and S. Paolo and therefore the gentiles make no prayers in the house of prayers of Nisṭor and likewise the people of Nisṭor in the house of prayers of S. Paolo«.

ונפל חלוקים בין ניסטור לס׳ פאוולו על כן הגוים אינם עשים תפלות בבית תפלות של ניסטור וכן אנשי ניסטור בבית תפלות של ס׳ פאוולו.

[32] בבל. The clear and obvious meaning is Babylonia, though Krauss (p. 298) adduces some texts where בבל stands for Rome. There are many more texts; cf. H. L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* III (Munich, 1926), p. 816.

which was *Ḥṣṣh*[33], and all of them (masc.) fled from him[34]. And the women were hiding[35], for Nisṭor was a bully[36]. The women said to him »What do you want from us«? He said to them, »I want from you only that you take from me the offering[37] of bread and wine. And it was a custom of the women of *Ḥṣṣh* that they carried in their hands big keys[38]. He gave the offering to one of them, and she threw it upon the ground. He bent down to the ground[39], and the women threw the keys in their hands, and struck him and he died«[40].

We have already noted the possible influence on the TY account of S:mon Cephas of stories about Syrian stylite saints. With the Nestorius legend we are on even more solid ground, though careful analysis is called for. First, in spite of the retrojection of the Nestorius story into apostolic times in our text there is no reason to attempt to identify the Nisṭor of our story with some early Jewish Christian, perhaps Ebionite, heretic[41]. The theological views attributed to Nestorius reflect (of course in an even more distorted form than usual, on account of the Jewish redactors' ignorance of Christian theology) the hostile interpretations of Nestorius' opponents. The statement in particular that Jesus was not God, but that he was begotten by a woman, although the Holy Spirit abode upon him as upon the prophets, is simply

---

That *Βαβυλών* is an allusion to Rome is, of course, a common suggestion for the exegesis of Revelation and I Peter 5:13. That the author of TY thinks of the town of Babylon in Egypt, and therefore of Nestorius' Egyptian exile, is an attractive but untenable alternative. The TY has no reliable information on Nestorius' biography, and it would be an error to read such information into the text at the expense of its natural meaning.

[33] חצצא (*S*); חצ״צה (*V*); חציצ״ה (*Jell.*).

[34] The text in *V*, *Jell.* is obviously corrupt: »and they all disputed before him« וכולם מפלפלים לפניו). The sequel makes it clear that the women only were left behind.

[35] נסתרו (*S*), from the root סתר: Schonfield is probably right in seeing here a pun of the name נסטורס ((*According to the Hebrews*, p. 59, n. 3). But *V*, *Jell.* have simply ונשארו,« and remained behind«, probably the more primitive reading.

[36] בעל זרוע.

[37] קרבן.

[38] מפתחות גדולות.

[39] To pick up the profaned eucharistic elements, obviously.

[40] This is the account in *S*. The story in *V*, *Jell.* differs in several features. N. asks that the women actually bring the bread and the wine to him, and in particular no mention is made of the keys at all. But with this last, the *S* version is preferable; it preserves a feature of the legend which later scribes or redactors found in comprehensible and simply omitted; this feature, however, as we shall see, has close parallels in Christian sources. The last comment in *S*, however, is an awkward and redundant gloss: »And there was a disputation between them for a long time«. The reference is, I suppose, to the continuing hostility between the Paulinists and the adherents of Nestorius.

[41] Many of the relevant Christian texts can now be found conveniently collected in A. F. J. Klijn - G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects* (Leiden, 1973).

a popularized distortion of Nestorian christology, assimilating it to more familiar categories[42]. To be sure, the claim that Nestorius annulled Paul-Elijah's innovations and reinstituted circumcision[43] *could* point to the practices of a bona fide Jewish Christian sect; but I think that a simple explanation is that the author of the TY naively accepted the charges (of course meant *in malam partem*) made by Nestorius' ecclesiastical opponents that he was a »Jew« or a »Judaizer«[44]: therefore the TY writer simply attributed to him the advocacy of the Jewish practice of circumcision[45]. In reality there is absolutely no evidence that Nestorius was a Judaizer in any ritual matter. The TY does show some knowledge, though very confused, of the Nestorian controversy, providing a terminus a quo of at least the middle of the fifth century.

However the actual TY Nestorius story does not correspond with what is securely known about the life and teachings of Nestorius. Nestorius was a monastic ascetic from Antioch who owed his elevation to the episcopal throne of Constantinople to his rhetorical gifts; in particular we have no evidence that he carried on personal propaganda in Palestine, and that he agitated against polygamy among Christians. Though the TY notes that Nestorius denied that »Jesus is God«, still, according to the TY, the storm centers of the controversy were circumcision and marriage customs. The flight of Nestorius from Palestine to Babylonia is again quite unhistorical; Nestorius, upon being deposed at the council of Ephesus, was first exiled to his old monastery in Antioch, and later to Egypt, and died there, some-

---

42 Nestorian christology, less clear-cut and consistent than either the classical monophysite formulas or the Chalcedonian definition was reduced, for popular consumption, to very simple terms, and was often identified with the adoptionism of Paul of Samosata : for instance in a statement attributed to the 6th century monophysite propagandist Philoxenus we read »Diodore, Theodore, Theodoret, Nestorius, Irenaeus, Eutherius and Barṣauma say that Christ was merely a human being (ܒܪ ܐܢܫ ܗܘ ܒܪ ܐܢܫ), a man (ܐܢܫ) who was justified by good works, and God loved him and dwelt in him«. (ed. F. Nau, in *Patrologia Orientalis* 13 (1919), pp. 248-49). Incidentally, I can perceive no clear influence at this point of Muslim views of Jesus, or anywhere else in the TY for that matter.

43 But not explicitly the dietary laws, one should note.

44 E.g. the hagiographer Cyril of Scythopolis (6th cent.) calls Nestorius *'Ιουδαιόφρων* (*Vita Euthymii*, ed. Schwartz, *Texte und Untersuchungen* 49, 2 (1939), p. 40); cf. the Coptic Acts of the Council of Ephesus: »May Nestorius the Jew be burned! ... Cast out the Jew!« (ⲙⲁⲣⲟⲩⲣⲉⲕϩ ⲛⲉⲥⲧⲱⲣⲓⲟⲥ ⲡⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ... ⲛⲟⲩϫⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ed. V. Bouriant, *Actes du Concile d'Ephèse, Mémoires ... de la mission archéologique française au Caire* VIII, 1 (Paris, 1892), p. 50, lines 9,12).

45 It should perhaps be noted at this point that in fact the monophysite Copts and Ethiopians practice circumcision but not the Nestorians. Cf. E. Ullendorff, *The Ethiopians*, 2nd ed. (London, 1965), p. 103.

time before the Council of Chalcedon. These are well-known facts of church history and there is no need to rehearse here the documentation for them[46].

In particular Nestorius' advocacy of monogamy, his flight to Persia, his violent behavior there[47] ad his death at the hand of a group of women does not accord with the facts. However, much of the material just mentioned fits *exactly* certain historical and legendary features of the life of Barṣauma of Nisibis, a zealous and powerful pro-Nestorian ecclesiastic in Persia in the latter half of the fith century[48]. Barṣauma fled from Edessa, in Byzantine-controlled Syria, upon a monophysite reaction there after the death of Ibas (457). He was then instrumental in the founding of the school of Nisibis after the flight from Edessa of the »Persian« theologians during the emperor Zeno's reign[49].

Another facet of his activities is more pertinent to our TY text here, namely that Barṣauma was also involved in an anti-ascetic movement within the Persian church in the 5th and 6th centuries, which resulted in the severe restriction of the role of monasticism. This is not the place to discuss at length the causes and the exact extent of this movement. A desire to accommodate Christian mores to the anti-ascetic mood of the ruling Zoroastrian religion may have been a contributing, though by no means the crucial factor.[50] At any rate Barṣauma was in the forefront of the movement to abolish celibacy among the secular clergy proper, and he himself married a former nun.[51] According to some sources he did this to curry favor with the Persian king Peroz; Barṣauma certainly obtained the sup-

---

[46] Krauss' attempt, on the basis of his own rather slender and second-hand knowledge of the biography of Nestorius and the course of the Nestorian controversy, to harmonize the TY account with the historical sources (LJ, pp. 232-36) is unfortunately an almost total failure.

[47] Though at first, upon his elevation to the episcopal see of Constantinople he acted as a veritable *malleus haereticorum* (cf. e.g. Socrates, *Ecclesiastical History*, VII:29,31),Nestorius certainly does not appear as a violent man amidst the shady politics of Ephesus and its aftermath, but rather he seems to be a pathetic victim of more powerful or less scrupulous individuals than himself. Cyril of Alexandria deserves the epithet בעל זרוע much more than Nestorius.

[48] Though of course Barṣauma features prominently in all modern histories of the Nestorian church, there is no monograph devoted to his biography. For an accurate account of Barṣauma, based on the sources, see J. Labourt's standard work, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide* (224-632), (Paris, 1904), pp. 131-152. See also W. A. Wigram, *An Introduction to the History of the Assyrian Church ... 100-640 A.D.* (London, 1910), pp. 142-171.

[49] See A. Voöbus, *History of the School of Nisibis* (C.S.C.O. vol. 266, Louvain, 1965), pp. 47-53.

[50] Disciplinary canons, however, condemn in the strongest terms polygamy and the incestuous marriages common among pagan Persians, and apparently not unknown even among the Christians. See e.g. the strictures of the synod of 544, ed. J. B. Chabot, *Synodicon Orientale ou Recueil des synodes nestoriens* (Paris, 1902), pp. 335-337.

[51] Labourt, pp. 149-50.

port of the state in imposing »Nestorianism« on recalcitrant elements among the Christians in the Persian empire. Barṣauma was a violent personality, who was involved in continuous struggles with his own ecclesiastical superiors. The details, in particular his turbulent relations with the catholicoi Babowai and Acacius do not directly concern us here. For our purposes it is enough to note that the synod of Beit Laphaṭ (484), presided over by Barṣauma, inter alia condemned polygamy and incest[52], and his activity in this regard was remembered by the later Nestorian tradition[53].

Barṣauma is a well-known figure in monophysite sources which, as could be expected, depict hix anti-ascetic attitude as a pretext for mere sensualism, and accuse him of the foulest conduct against the catholicos Babowai. This polemical material shows no direct contact with the TY; but there *is* a close affinity between the account of the death of Barṣauma in several Syriac monophysite sources and the murder of Nestorius in the TY. We shall present this Syriac material first, and then compare it with the TY tradition.

The earliest extant form of the story is found in the late 12th century chronicle of Michael the Syrian[54]. Michael draws most of his information about Barṣauma from Marutha of Tagrit (died 649 A.D.).[55] At the end of the material borrowed from Marutha, Michael quotes from a »book in the Arabic language«[56] the story of the murder of Barṣauma: »We found in a

---

[52] The proceedings and canons of the council are only imperfectly known, because it came to be regarded as a schismatic conciliabulum and was repudiated later by Barsauma himself. However the 13th century Nestorian writer 'Abdišo' (Ebed Jesus) preserves some fragments, in particular of its marriage legislation. For text see Chabot, *Synodicon Orientale*, pp. 623-5.

[53] E.g. the Chronicle of Se'ert (11th cent.): »And Barṣauma, bishop of Nisibis, wrote a letter and in it permitted that monks and priests, who do not have the power to restrain their desires, should get married«.

وكتب برصوما مطران نصيبين كتاباً اطلق فيه ان يتزوج الديرانيون والكهنة الذين لا يمكنهم ضبط انفسهم

(ed. A. Scher, *Patrologia Orientalis* 7 (1911), p. 100). On the character and sources of this work see G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, II (Vatican, 1947), pp. 195-6).

[54] Ed. J. B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien* . (Paris, 1901), vols. I-III (tr.), vol. IV (text). For the passage in question see vol. IV, p. 427, outer column (tr. II, p. 440).

[55] Unlike Bar Hebraeus, Michael does not give any scandalous stories about the immoral conduct of Barsauma and his fellow bishops. On Marutha. cf. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn, 1922), p. 245.

[56] ܟܬܒ ܒܪܨܘܡܐ ܡܛܪܢܐ ܕܢܨܝܒܝܢ ܟܬܒ̈ܐ ܕܫܕܪ ܒܗ ܕܢܣܒ̈ܘ ܕܝܪܐ̈ܢܝ̈ܐ ܘܟܗܢ̈ܐ ܕܠܐ ܡܫܟܚ ܠܗܘܢ ܕܢܫܠܛܘ ܥܠ ܢܦ̈ܫܗܬܗܘܢ. This source is not connected with Marutha's account of Barṣauma's violence, and is possibly much later than the seventh century. Chabot puts forth the possibility that the first person plural »we found« is the language of Michael's immediate source, a work of the 9th century Jacobite patriarch Dionysius of Tell-Maḫrē. (II, p. 440, note 3).

book in the Arabic language concerning the killing of the evil Barṣauma which was in this fashion. After he went into the presence of the King of the Persians [to procure permission] that he should persecute more and destroy the faithful[57] completely, he went to a village the name of which was *Krmh*[58], which is in the neighborhood of Tagrit. And he busied himself with offering the eucharist[59] in order that by violence he may compel the villagers. And when the men fled they[60] summoned the women that they may partake of his impure eucharist[61] by force. Then a nun[62], after she took his eucharist in her mouth, threw it away[63]. And he bowed down [to the ground] to take it, and she struck him in the head with an iron key[64], and her companions continued [to strike him]. His disciples and the soldiers[65] were standing outside. And when he delayed [his exit] they entered and found him prostrate[66] and that the women have fled. And they carried him to Nisibis and buried him in the church. The end of these stories«.

First, though this dramatic account of Barṣauma's demise is missing

---

[57] I.e. the monophysites.

[58] ܟܪܡܐ ܕܛܝܪܗܐ ܕܒܛܝܪ ܡܕܝܢܬܐ The name ܟܪܡ can be vocalized as either »Karmah« or »Karmeh«; the first pronunciation is supported by the spelling *Քարմայ* in Armenian sources, e.g. in the Confession of Comitas preserved in the »Book of Letters« (*Գիրք Թղթոց*), cf. E. Ter-Minassiantz, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen...* in *Texte und Untersuchungen* 26 (1904), p. 32 and p. 64, note 7. This locality should, it seems to be fairly clear, be distinguished from the *Nestorian* bishopric of Karmā or Karmē (ܟܪܡܐ) the existence of which is attested in the 5th and 6th centuries (e.g. *Synodicon Orientale*, p. 109, line 20); but the location of which cannot be ascertained. Cf. J. M. Fiey, *Assyrie chrétienne*, vol. III (Beyrouth, 1968), pp. 112-113., A. Van Lantshoot, art. »Carmé«, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* 11 (1949), col. 1070.

[59] ܩܘܪܒܢܐ ܩܕܝܫܐ.

[60] I.e. Barṣauma and his henchmen.

[61] ܩܘܪܒܢܐ ܕܛܡܐ.

[62] ܚܕܐ ܒܬܐ. The word is inserted above the line in the MS! (Chabot's edition of the Syriac text is the photographic reproduction of one, late MS).

[63] ܡܚܬ̈ܗ, from ܢܛܪ, i.e. she spit it out.

[64] ܒܟܠܝܕܐ ܕܦܬܝܚܐ. *Qlida* does have the basic meaning of »key«, and is clearly derived from *κλεῖδα*, the accusative of *κλεῖς*. The word can also signify a buckle or a clasp. The spelling ܦܬܝܚܐ is also attested, but is less frequent. This loanword also occurs, in the form אקלידא in Talmudic Aramaic, in both the forms *qlida* and *aqlida* in Mandaean, and is also a loanword (via Syriac ?) in Arabic (اقليد) and Persian (كليد).

[65] ܓܢܕܐ.

[66] Pass. part. ܡܛܝ. It should be noted that the account in Michael does not expressly mention that the scene takes place in a church; it, however makes perfect sense, and explains why the pagan soldiers at any rate, if not his disciples, ,ܓ ܠܒܝܬ ܩܕܫܐ should stay outside. The parallel account in Bar Hebraeus does say that the setting is in a church, ܒܟܢܝܫܬܐ. (Cf. text in note 70).

from the 13th century Armenian epitome of Michael's work[67], it seems to have been in the text of Michael's work which was utilized by the 13th century Syriac writer Bar Hebraeus. In his so-called »Ecclesiastical Chronicle»[68] Bar Hebraeus gives an account parallel to Michael's Barṣauma story without mentioning Marutha of Tagrit or any other written source[69]. As far as the death of Barṣauma is concerned, Bar Hebraeus drastically abbreviates the story, and, transferring the scene from Karmah to Ṭur-Abdin, he merely notes : »Some people say that nuns in Ṭur-Abdin gathered against him in the church and killed him with the keys of their cells. But others point out his grave in the church of Mari Ya'qob which is in Nisibis«[70]. The divergences from Michael's text are, of course, considerable, but nonetheless I think that Bar Hebraeus depends on Michael. Bar Hebraeus knows that the tradition of Barṣauma's death, presumably peaceful, and subsequent burial in his metropolitan church in Nisibis is quite separate from the legend of his violent death at the hands of nuns, and he refuses to harmonize the two traditions as was done by Michael or his immediate source[71]. That Bar Hebraeus puts the scene of the murder at Ṭur-Abdin would argue at first against direct dependence on Michael; I think, however, that here again we are faced with a conscious modification on Bar Hebraeus' part. Ṭur-Abdin was a well-known center of monophysite monasticism[72] whereas in the region of Karmah there was no wealth

---

[67] This important, but frequently abbreviated translation (*ժամանակագրութիւն տեառն Միխայէլ Ի ասորոց պատրիարքի* ··· ed. Jerusalem, 1871) does give the story of »Barsuma« (*Բարսումա*) without the final episode which interests us, but (as could perhaps be expected) describes in greater detail than does the Syriac original the heroic Armenian resistance to Barsuma's propaganda, supported though he was by Persian soldiers. (pp. 314-18). Babowai (*Պաւի, (sic)*) had close relations with the Armenians — there is nothing corresponding to this in the Syriac text.

[68] ܟܬܒ ܐܠܦ ܫܢܝ ܕܡܪܝ ܐܒܪܗܡ ܕܩܪܡܐ.

[69] Ed. J. B. Abbeloos - T. J. Lamy, *Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum... Tomus III* (Paris-Louvain, 1877), col. 61ff.

[70] ... ܕܩܪܡܐ ... ܕܒܝܬ ܡܢ ... ܕܒܝܬ ... ... (ed. Abbeloos - Lamy, col. 75-77).

[71] That two separate traditions were in fact dovetailed may be indicated by the closing comment of Michael's text ... ܥܠ ... ܗܕ ... ܕܐ, »The end of these stories«. But of course this colophon may just refer to all the stories told about Barṣauma, not only the two versions of his death.

[72] See H. Jedin *et al.*, *Atlas zur Kirchengeschichte* (Freiburg in Breisgau, 1970), map 38 : »Das jakobitische Mönchtum des Mittelalters«. On early Jacobite monasticism, cf. W. Hage, *Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit* (Wiesbaden, 1965), pp. 41-45, and on nuns in Bar Hebraeus' period, P. Kawerau, *Die jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance* (Berlin, 1960), p. 49.

of monastic establishments. Accepting, or at least trying to make sense of, the tradition that Barṣauma fell victim to the fury of a mob of nuns[73], Bar Hebraeus, in my opinion, simply picked an a priori more likely locale.

At any rate, both Michael and Bar Hebraeus are witnesses for the existence of a rather precise legend about Barṣauma's death, a legend which with some likelihood considerably antedates Michael. Our contention here is that this particular feature of the Barṣauma story, coupled with his historic activity against irregular marriages and clerical celibacy, came to be transferred in the TY from the chief Nestorian in Persian-ruled Mesopotamia to the reputed founder of the sect, Nestorius himself. It is hardly surprising that the tradents and redactors of the TY material telescoped the deeds and fate of the master and the disciple, or, more precisely, merged the personality of the disciple with that of the master[74]. What is much more significant, for a localization of the TY, is that we clearly have here the reflection of Syriac monophysite propaganda with no parallels in extant Greek or Latin sources. Whatever the ultimate origins of the Jesus legend proper in the TY, the portion of the TY under discussion here apparently originated in Babylonia. In fact it is possible that the legend in the TY, though it confuses Nestorius and Barṣauma and is provided with explanatory matter meant for the Jewish reader, nevertheless may preserve some features more primitive than the corresponding ones in the Syriac texts. Thus in the TY Niṣṭor is killed by the women of the village — no mention is made of nuns. This fits well with the first part of the story — the men simply fled upon the approach of the strangers, but their women were left behind. That Nestorius-Barṣauma was struck down with a key or keys is a common and clearly primitive feature of the legend[75]; Michael's version that first

---

[73] In depicting Barṣauma's murderers as nuns, is this tradition perhaps registering a sardonic comment on the fact that the bishop married a former nun?

[74] For a summary statement of a similar process at work in a particular set of Talmudic traditions, cf. J. Neusner, *Development of a Legend: Studies on the Traditions Concerning Yoḥanan Ben Zakkai.* (Leiden, 1970), p. 5. The merging of traditions about Nestorius and Barṣaumā may have been influenced by a popular etymology which apparently identified the first part of the name *Νεστόριος* with *νηστευτής*, »faster«. This is attested by Mārī ibn Sulaymān (12th cent.):

وفى هذه الايام كانت فطركة مار نسطوريس وتفسير اسمه ابن الصوم

ed. H. Gismondi, *Maris Amri et Slibae de patriarchis nestorianorum commentaria, pars prior, Maris textus arabicus* (Rome, 1899), p. ٣٤, lines 14-15. (»And at this time the patriarchal dignity appertained to Mār Nestorius, and the interpretation of his name is »son of fasting«.) That is, Nestorius = *Ibn al-ṣaum* = *Bar ṣaumā*!

[75] The *qlidā* or *maphteaḥ* in these accounts should obviously be regarded as the »blunt, heavy instrument« of police reports, and one is immediately tempted to think of a heavy bar or bolt. On this point I quote the lively remarks of W. A. Wigram, the one scholar who has

one woman struck him with her key, and then the others pounced on him is a priori more likely than the picture given by the TY (and Bar Hebraeus) that Barṣauma was literally killed by an avalanche of keys[76]. However the more picturesque and less logical version is not necessarily the later one when one deals with legend of this sort.

Much more significant is the topographical reference to *Ḥṣṣh* in the TY. Al-Ḥaṣṣāṣa is a known locality, in the vicinity of Tagrit[77], and quite close to Karmah[78]. Thus Michael who places Barṣauma's murder in Karmah and the *Ḥṣṣh* of the TY agree against Bar Hebraeus' Ṭur-Abdin, which, we have argued, is an artificial localization. In judging between Michael and the TY, there are grounds for preferring the TY. Karmah was an important monophysite bishopric[79], whereas al-Ḥaṣṣāṣa-Ḥaṣiṣā was a much more obscure locality, of little importance in Christian history and lacking any mention in the sources extant for the history of Babylonian Judaism.[80]

---

commented at length on the subject, and who denies, on the basis of his personal knowledge legend which later scribes of redactors found in comprehensible and simply omittzd; this feature, of oriental customs, that the account is realistic : »'Killed with the keys of their cells' says the historian [Bar Hebraeus]. If so, one would like to know how it was achieved, for the oriental key is not an iron bar that can be a weapon on emergency, but a notched slip of wood some eight inches long, and about as formidable as a paper knife«. (*An Introduction to* of wood some eight inches long, and about as formidable as a paper knife«. (*An Introduction to the History of the Assyrian Church*, p. 171, note 1) Now, there is evidence for the use of wooden keys in the Middle East, especially Egypt (M. Daumas (ed.), *Les origines de la civilisation technique* (Paris, 1962), pp. 349-50), and even in the medieval West (F. M. Feldhaus, *Die Technik der Vorzeit, der geschichtlichen Zeit und der Naturvolker* (Leipzig and Berlin, 1914), col. 967),. However, Michael's account does emphasize that the key was made of iron (*parzlā*) and the TY has »big keys«.

[76] The TY redactors show some perplexity vis-à-vis the many keys of the story, and awkwardly explain that the women of the village had the epculiar custom of carrying big keys.

[77] The Arabic sources (Tabarī, Yāqūt) clearly locate al-Hassāsa, الخصاصه, not far from Tagrit in the Tigris valley Unfortunately Syriac evidence proper is rather poor; Michael, only once, mentions the *Ḥsysn'* ܚܨܨܢ, the »Hasisanites« as belonging to the jurisdiction of the metropolitan of Tagrit (IV, p 718, inner column, tr. III, pp. 376-7), from which the existence of a locality *Ḥsys'* is only a deduction. Bar Hebraeus again only refers to the adjectival forms ܚܨܨܝ. ܚܨܨܢܝ (*Chronicon Ecclesiasticum*, vol III, cols. 213, 373, 375). Cf. E. Honigmann, *Le couvent de Barsaumā et le patriarchat jacobite d'Antioche et de Syrie* (C.S.C.O. vol. 146, Louvain, 1954), p. 129. and J. LM. Fiey, *Assyrie chrétienne* vol. III (Beyrouth, 1968), p. 113.

[78] Yāqūt, *Mu'ǧam al-buldān*, ed. Wustenfeld, IV, p. 268, 14. (according to Honigmann, *loc. cit.*).

[79] Honigmann, *op. cit.*, pp. 133-134. Cf. note 58.

[80] Now, though the words חציצה (»partition«) and חצצא (»sand«) often occur in Talmudic and Targumic literature, I could find no reference to a place חציצה, or reasonably similar spellings of the same, in concordances and indices to the Babylonian and the Palestinian Talmuds; the locality is not mentioned either in J. Neusner's five volume work *A History of the Jews in Babylonia* or in A. Neubauer's *La géographie du Talmud* (Paris, 1868). However in view of the documentation for al-Hassāsa it is surprising that Krauss does not even consider the possibility that we have topographical information here; rather, nothing that חציצה

Without necessarily accepting that there is any historical kernel to the story of Barṣauma's murder[81] one can argue with some plausibility that it is a local legend which originated in Ḫaṣiṣā after it became definitely monophysite, and only in the course of later transmission of the story was the setting transferred to the neighboring Karmah. Perhaps one can go even further, and try to find an approximate period for the genesis of the legend. According to the Chronicle of Se'ert al-Ḫaṣṣāṣa, »received«, at the same time as Tagrit and Karmah, the great monophysite missionary Jacob Baradaeus[82] (ca. the middle of the sixt century), and from that time onward was definitely in the monophysite camp. Perhaps, to speculate somewhat, it was at this time that, to signal their adhesion to the monophysite party, and to show that they were »orthodox« *ab initio*, the Ḫaṣiṣanites invented a legend that their female ancestors have already struck a decisive blow against Nestorianism, in the person of the well-known propagandist, Barṣauma. To be sure, this hypothesis, even if correct, does not provide any clear clue as to *when* this legend penetrated to Jewish circles. But we have been able to find no allusion to the rise of Islam in the TY — the reference to the establishment of the Persian kingdom rather leads one to think that the Sassasian empire was still existing in the author's time. This, coupled with the seeming allusion to the cult of stylite saints, allows one to conclude that the »Nestorius« recension of the *Toledoth Yeshu* — which clearly is not the earliest one — can be traced to Babylonia, and that it received written fixation there sometime in the second half of the sixth or in the early seventh century. At any rate the connection of the TY Nestorius story with the monophysite Barṣauma legend is quite certain; it is hoped that the foregoing discussion has demonstrated also that even the later accretions in this work which is often set aside as a worthless medieval fabrication should not be dismissed out of hand. Rather one can find material in this work which is of some importance not only for the Jewish comprehension of, and contact with, Christianity in the Talmudic period but also for the study of the history of the Christian East in the patristic era.

»bedeutet Scheidewand« Krauss deduces »und ist damit vielleicht der Beichtstuhl gemeint,« i.e. חציצה = confessional box!! His alternative speculation that the reference to the »dividing wall« is an allusion to Nestorius' enforcing the segregation of sexes during nocturnal services (according to Elias of Nisibis) likewise needs no comment. (LJ, pp. 234-5).

[81] The complete silence of the Nestorian sources on Barṣauma's violent death, which could of course have been easily presented as a most praiseworthy martyrdom, argues against historicity.

[82] وقبله اهل تكريت وكرمي والحصاصة (»And the people of Takrīt and Karmā and al-Haṣṣāṣa received him«) ed. Scher, *Patrologia Orientalis* 7 (1911), p. 142, lines 2-3. The omission of the diacritical point in »Haṣṣāṣa« may only be a typographical error, not the reading of the single MS which the editor had at his disposal.

Auswirkungen der Schule von Nisibis [1]

von

Nabil el-Khoury

1. *Stellung zur griechischen Philosophie*

Die Verbindung des syrischen Denkens mit der griechischen Überlieferung begann mit der Grundung der Schule von Antiochien (270 n. Chr.) durch die Rhetoriker Melchion und Lucian, welche die Aristotelische Philosophie pflegten. Die berühmte Schule der Perser in Edessa[2] (um 363) sorgte für die Verbreitung des Griechischunterrichts, dessen Grundlage die Logik, Psychologie und Metaphysik des Aristoteles bildeten, erhellt durch die Kommentare des Alexander von Aphrodisias. Auf dem Lehrplan standen weiterhin die Hermeneutik, die ersten Analytiken und die Kategorien des Aristotelischen Organons[3]. Zur Einfuhrung in die Logik diente Porphyrs

---

[1] Vgl. Nabil el-Khoury, *Die Interpretation der Welt bei Ephraem dem Syrer.* Beitrag zur Geistesgeschichte, in: *Tubinger Theologische Studien*, bes. Kap. 1, 2. Diese Arbeit erscheint demnachst im Matthäus-Verlag (Mainz).

[2] *Al-Farabis philosophische Abhandlungen.* Hrsg. und ubers.: Fr. Dieterici. Leiden 1890; 1892; G Hoffmann, *De hermeneuticis apud Syros Aristoteleis.* Leipzig ²1873; A. Baumstark, *Aristoteles bei den Syrern vom V.-VIII. Jahrhundert.* Leipzig 1900, T. J. de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam.* Stuttgart 1901; A. Baumstark, *Griechische Philosophen und ihre Lehren in syrischer Überlieferung,* in: *Oriens Christianus* 5 (1905), ders., *Die christlichen Literaturen des Orients,* 2 Bde Leipzig 1911, ders, *Geschichte der syrischen Literatur.* Bonn 1922; M. Meyerhof, *La fin de l'École d'Alexandrie d'après quelques auteurs arabes,* in: *Bull. de l'Inst. d'Ég*, 15 (1933); A. Mieli, *La science arabe et son rôle dans l'evolution scientifique mondiale.* Leiden 1938; Kh. Georr, *Les catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes.* Beyrouth 1948; D. L. O'Leary, *How Greek Science passed to the Arabs.* London 1951; J. Finnegan *Al-Farabi et le περὶ νοῦ d'Alexandre d'Aphrodise,* in: *Mélanges Louis Massignon II* (1957) 133-153, F. Jabre, *La notion de ma'rifa chez Ghazali* (Recherches 8). Beyrouth 1958; ders, *La notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologique et historique* (*Études musulmanes* 6). Paris 1958, G. Hölscher, *Nikolaus von Cues und der Islam,* in: *Zeitschrift fur phil. Forschung* 2 (1948), 259-274; A. Schall, *Studien uber griechische Fremdworter im Syrischen.* Darmstadt 1960; E. Behler, *Die Ewigkeit der Welt.* Munchen 1965; A. Voöbus, *History of the School of Nisibis* (CSCO 266). Louvain 1965; A. Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe.* Paris 1968; R. Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment.* London 1968; F. E. Peters, *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam.* New York/London 1968; ders, *Aristoteles Arabus.* Leiden 1968; Barhadbšabba ʿArbaya (évêque de Halwan. VI[e] s.), *Cause de la fondation des Ecoles.* Texte syriaque publié et traduit par A. Scher (PO 4,4). Paris 1908 (Nachdr. Turnhout 1971), 377-381, F. Jabre, *Aristo ʿinda al-ʿarab,* in: *Encyclopedia Arabica,* hrsg. v. F. E. Boustany, Bd. 9 (1971), 433-490 (mit einem bibliogr. Anhang).

[3] Vgl. de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam,* 22.

Eisagoge. Die Syrer benützten diese Werke vor allem zur Erhellung ihres Glaubens, als methodisches und formales Hilfsmittel, sowie als dauerhaftes Fundament für ihre Theologie[4]. Deshalb finden sich ausschließlich Spuren aristotelischer und neuplatonischer Gedanken, wenn man in das religiöse Schrifttum eindringt. Bis zur Entstehung rein philosophischer Schriften in syrischer Sprache, ohne Bezug zu theologischen Streitfragen, sollte noch mehr als ein Jahrhundert vergehen. Diese Entwicklung begann mit Übersetzungen und Kommentaren. Die drei bekanntesten Namen sind hierbei Hiba, Cumi und Probus. Ihnen schreibt man die Übersetzung der Werke Theodors von Mopsuestia, Diodors von Tarsus[5], sowie, mit Vorbehalt, der aristotelischen Hermeneutik zu[6]. Mit Diodor hat sich insbesondere Ma'na von Širāz beschäftigt[7]. Die Logik soll von Hiba übersetzt sein, ebenso Porphyrs Eisagoge; aber er scheint die Übersetzung nur angeregt zu haben[8]. Gewiß liegt bei Bischof Hiba noch kein genuin philosophisches Interesse vor wie bei Probus. Dieser dürfte der authentische Übersetzer von περὶ ἑρμηνείας sein, das er auch kommentierte. Dasselbe gilt für die ἀναλυτικὰ πρότερα. Arabische und jakobitische Tradition behauptet, daß Sargīs von Rešʿaina († 536) der erste Übersetzer griechisch-philosophischer Texte gewesen sei. Dieses ist jedoch abzulehnen[9]; denn Probus hatte im fünften Jahrhundert nicht nur diese Aufgabe bewältigt, sondern auf der Grundlage der Aristotelischen Philosophie eigenständige Schriften hervorgebracht. Paul der Perser, ein Zeitgenosse des Probus, gehört mit seinem Traktat über die aristotelische Logik noch in die rezeptive Periode, in jene Zeit, da man das Neue mit dem Eigenen vereinte, indem man es — so besonders die Nestorianer — der Theologie nutzbar machte[10], aber nicht als eigenstän-

---

[4] Vgl. Georr, *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, 16, 28; Peters, *Aristotle and the Arabs*, 18ff, 58; Voobus, *History of the School of Nisibis*, 21.

[5] Vgl. *Cause de la fondation des Écoles*, 377f.

[6] Vgl. Voobus, a.a.O., 24: Aus dem funften Jahrhundert gibt es eine weitere syrische Version der Hermeneutik.

[7] Vgl. a.a.O., 18.

[8] Vgl. a.a.O., 16.

[9] Vgl. a.a.O., 21.

[10] Vgl. Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*. S. 212ff.-(215): »The Nestorian Church had indeed played a great part in introducing Greek philosophy and science into the East As the result of the labour of Syriac writers, not only the works of the Greek theologians had been translated into Syriac, but also a large number of Greek philosophical, scientific, and medical works. When translations began to be made into Arabic it was from Syriac that they were first made. Later, when the Caliph Ma'mūn gave his personal interest and active encouragement to this work, fresh translations began to be made direct from the Greek. But even then the majority of the translators, including Ḥunain b. Isḥāq the best known of them all, were Christians. Thus it may be said that the Christian Church of the East transmitted Greek know-

diges Gut behandelte[11]. In der auf Probus folgenden Zeit tritt die Vorliebe für eine der Theologie dienliche Logik zurück, und es erscheinen Enzyklopädien.

Sargīs von Rēš'ainā[12] ist hier die markanteste Gestalt, bedeutend als Arzt, Philosoph, Historiker, Literat und Philologe. In Alexandria hat er Griechisch studiert. Seine Übersetzungen umfassen die Eisagoge und die sogenannte Tafel des Porphyr, einen Traktat des Plutarch, des Themistius und einen des Lucian, die Erläuterung des Isokrates an Demonicus u.a.m., wobei vor allem die letzteren sehr freie Versionen sind, mehr auf den Sinn achtend, als auf die Worttreue. Neben vielerlei Traktaten, Briefen, Fragmenten, Untersuchungen und kleineren Artikeln schrieb Sargīs ein siebenbändiges Werk über die Logik und zwei Kommentarbände zu den Kategorien,worin er die aristotelische Philosophie mit Plato und den Stoikern vergleicht. In weiteren fünf Bänden bezeugt er genaue Kenntnis der griechischen und alexandrinischen Schulen.

Ebenfalls im sechsten Jahrhundert wirkte Bud, der das erste Buch der Aristotelischen Metaphysik kommentierte, sowie Kalīlāh und Dimnāh ins Syrische übertrug. Ahudemmeh, auch Monophysit, schrieb mehrere philosophische Werke, darunter einen Traktat über den Menschen[13]. In der Folgezeit entstand im Kloster Qennešrīn ein syro-hellenisches Kulturzentrum. Zu den Autoren, die aus ihm hervorgingen, gehört Severus Sebokht († 667). Er hatte unzählige Schüler, von denen nur die wichtigsten genannt werden können: Athanasius von Balad, Jakob von Edessa und Georg, Bischof der Araber, den man schon mehr oder weniger dem Kreis um Athanasius zurechnen muß. Dieser hatte sich besonders mit der Logik des Aristoteles beschäftigt. Ein arabisches Manuskript des Organon in der Nationalbibliothek von Paris trägt zahlreiche Glossen vor allem bezüglich der ersten Analytiken; und diese Marginalien werden Athanasius zugeschrieben. Jakob von Edessa, (7./8. Jahrh.) hatte seine Griechischkenntnisse in Alexandrien vertieft und Talent bewiesen, sowohl in Theologie, Philosophie, Exegese, Geschichte wie in der Geographie und Grammatik. In einem Enchiridion setzte er sich mit philosophischen Begriffen auseinander, die in der Theologie Verwendung fanden, wie etwa οὐσία, εἶδος, πρόσωπον. Georg schrieb eine neue Version der Kategorien, Hermeneutik und der

---

ledge to Moslem scholars, to be by them preserved in Arabic dress, and transmitted again to the West at the close of the Middle Ages.«

Siehe zu Al-Ma'mūn (813-833): A. Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, 16.

[11] Vgl. Georr, a.a.O. 16.

[12] Vgl. Mieli, *La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*, 66.

[13] Vgl. Georr, a.a.O., 24.

ersten Analytiken. In diesen Übersetzungen finden wir unterschwellig die syrische Eigenheit wieder, die Philosophie auf die Logik zu reduzieren und sie so zur Kampfwaffe der Theologie zu machen.

2. *Wirkung auf die Araber*

Ähnliche Tendenzen zeigen sich bei der arabischen Adaption des griechischen Denkens. Die Neigung zum Eklektizismus, verbunden mit dem Wunsch, in Mißkredit geratene theologische Aussagen des Islam durch Berufung auf anerkannte Philosophen zu retten, ließ die Frage nach der richtigen Interpretation und dem wahren Aussagegehalt des Gesamtwerkes eines Plato oder Aristoteles völlig irrelevant erscheinen bzw. gar nicht erst aufkommen. Wie die Syrer die Philosophen mitunter »Apostel«[14] nannten, so wurden fur die Muslime die größten Denker zu »Imamen«[15], denn ihre Rede war von prophetischer Wahrheitsschau getragen. Ibn Rūšd (Averroes) sieht in Aristoteles eine Art Übermensch, im Besitz unfehlbarer Wahrheit[16].

Auch Al-Fārābī geht es nicht um Distinktionen, kritische Aussonderung und Echtheitsfragen, vielmehr herrscht das Bedurfnis nach einer geschlossenen Weltanschauung[17] vor: »Die Befriedigung dieses mehr religiosen als wissenschaftlichen Bedürfnisses läßt ihn über philosophische Differenzen hinwegsehen. Platon und Aristoteles sollen sich von einander nur unterscheiden durch ihre Methode, im sprachlichen Ausdruck und in ihrem Verhalten zum praktischen Leben. Ihre Weisheitslehre aber ist dieselbe«[18].

---

[14] Vgl. de Boer, a.a.O., 21.

[15] Vgl. a.a.O., 27, 100.

[16] Vgl. a a.O., 167.

[17] Vgl. a.a.O., 28.

[18] A.a O., 100; Al-Fārābīs Schrift (*Die Harmonie zwischen Plato und Aristoteles*, in: *Al-Farabis philosophische Abhandlungen*) behauptet Übereinstimmung der beiden Denker in Fragen der Moral, Politik und Logik, sowie betreffs des Vorhandenseins von Mittelursachen zwischen Welt und Gott, des Ursprungs der Welt und der Lehre hinsichtlich Seele und Geist Dies ist nur zu begreifen, wenn man einerseits Al-Fārābīs Leitgedanken und Absicht zugrundelegt, nämlich die Aussagen von Koran und Bibel zu stutzen, andererseits seine Quellen betrachtet, so die apokryphe »Theologie des Aristoteles« wie auch einen neuplatonisch modifizierten Plato, bei dem etwa die Ideen »als schöpferische Manifestation der Gottheit erscheinen« (Behler, *Die Ewigkeit der Welt*, S. 75). Von daher ist es nur ein kleiner Schritt, die Beziehung des absoluten Seins zu den Seienden als abgestuftes Emanationssystem darzustellen: eine Rolle göttlicher Selbstmanifestationsebenen. Das Besondere der Aristotelesinterpretation Al-Fārābīs liegt darin daß er eine creatio ex nihilo fur erweisbar hält. Er beruft sich dabei auf die Topik, Physik und die Schrift »Über den Himmel«, wobei er die dortigen Erorterungen am Leitfaden seiner Zielrichtung bemißt: »Nachdem Aristoteles diese Vordersätze voraufgestellt hat, erhebt er sich zum Ausspruch uber die Teile der Welt, die körperlichen sowohl als auch die geistigen, und macht es zur Genuge klar, daß sie alle dadurch hervorgingen, dass der Schöpfer sie aus dem Nichts

Ebenfalls nach Harmonisierung der beiden großen Philosophen strebt Al-Kindī[19]. Dieses Ziel hatte bereits Ammonius, wie die spätere alexandrinische Schule überhaupt[20], es kann also nicht auf die mangelnde Kenntnis griechischen Geistes von Seiten der Araber zuruckgefuhrt werden, die eben schon in ihren neuplatonischen Quellen harmonisierende Auslegung vorfanden[21]. Syrer wie Araber griffen den Faden der Philosophie dort auf, wo die Griechen ihn hatten fallen lassen, nämlich bei einer neuplatonischen Aristotelesinterpretation. Aber die Syrer hatten sich zuerst zu wissenschaftlicher Weltbetrachtung aufgeschwungen[22] und Spruchweisheit, Rätselfragen, Zahlensymbolik und sonstige Vorstufen zu philosophischer Reflexion, wie sie dem semitischen Denken eigen sind, überschritten. Astrologie, Kosmologie und orientalische Weisheitslehre mögen den Muslimen stofflichen Inhalt gegeben haben, aber ihr Denkprinzip, ihre Methode und Form lieferten die Griechen durch syrische Vermittlung[23]. »Selbständig weiterzuforschen, war ein Gedanke, der nicht leicht aufkam im Gehirn eines Orientalen, der sich einen Menschen ohne Lehre nur als einen Schüler Satans vorzustellen vermag«[24]. Man unterscheidet daher zwischen arabischen und alten, d.h. nichtarabischen Wissenschaften, zu denen natürlich Philosophie

---

hervorrief; daß er, der Herrliche, der Eine und Wahre, die Schaffende Ursache sei, und daß somit Er jedes Ding aus dem Nichts hervorrufe, dem gemäß wie es auch Plato in seinen Buchern uber die Gottherrschaft, z B. im Timaeus und der Politeia und noch anderen seiner Ausspruche dartat« (*Al-Farabis Philosophische Abhandlungen*, dt., 39). Aristoteles läßt in der Topik zwei Schlußfolgerungen zu, je nach Ansatz, bzw. schließt den glucklichen Zufall oder einen allmählichen Aufbau, Teilchen um Teilchen, als unmoglich aus. Al-Fārābī sieht als bleibende Möglichkeit deshalb nur noch die Schopfung aus dem Nichts. Ob zeitlicher Anfang oder nicht, das mag offen bleiben und ist fur ihn kein Problem. Was ihm wesentlich erscheint, ist der ontologische Ursprung in Gott, daher notwendig und mit ewiger Dauer versehen, Herkunft seit Ewigkeit, und trotzdem relativ, weil von Gott abhängig. In ihm sind Essenz und Existenz identisch. »Die entstehenden Dinge der Welt sind hiernach von sich aus nur möglich, im Hinblick auf ihren Anfang durch die erste Ursache aber notwendig hervorgebracht , wofur sich später in der lateinischen Literatur die Formulierung ergeben wird : possibilia ex se, necessaria ex alio« (Behler, a a.O., 76). Vgl. hierzu : *Al-Farabis Phil. Abhandl* , dt. 110 : »Das Sein der verursachten Weisheit, ist ihrem Wesen nach nicht unmöglich, sonst wurde sie nicht existieren, auch ist ihr Sein nicht ihrem Wesen nach notwendig, sonst wurde sie nicht verursacht sein. Die Weisheit ist somit ihrem Wesen nach zwar nur von möglicher Existenz, jedoch ist sie notwendiger Existenz unter der Voraussetzung ihrer Anfangslosigkeit. Somit ist sie zwar von Seiten ihres Wesens vergänglich, in Bezug auf ihren Anfang aber in zwingender Notwendigkeit bestehend. »Alles andre aber, außer ihr ist vergänglich« (SUR 28,88).«

[19] Vgl. de Boer, a.a.O., 32, 96.

[20] Vgl. O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, 25.

[21] Vgl. de Boer, a.a.O., 31.

[22] Vgl. a.a.O., 14.

[23] Vgl. a.a.O., 17,14.

[24] A.a.O., 32.

zählt, auch Medizin und Naturwissenschaft. Als arabische Wissenschaften bezeichnet man Literatur, Geschichte, Linguistik, Pflichten- und Glaubenslehre, wobei ebenso äußerer Einfluß die Entstehung stimulierte, insbesondere von Persern und Griechen[25]. Wie die Poesie im Islam kein Drama hervorbringt, Malerei und Architektur mit zierlichen Formen spielt und Dynamik vermissen läßt, so könnte man den geschichtlichen Prozeß arabischer Philosophie eher als einen Verdauungsvorgang denn als Zeugung bezeichnen[26]. Es ist allerdings das Faktum eigener Denksätze nicht zu leugnen[27], wie etwa bei Rāzī, Al-Kindī, Ibn-Ḫaldūn und Al-Ghazālī, nur werden sie leider nicht systematisch ausgewertet, noch logisch konsequent verfolgt. Al-Ghazālī war der erste, der alle geistigen Gegebenheiten seiner Epoche in Frage stellte und kritischen Sinn zeigte: »Ein Versuch ... das ganze System der Philosophie, wie es im Osten auf griechischer Grundlage aufgebaut war, nach eingehendem Studium von allgemeinen Gesichtspunkten aus zu bekämpfen, ist wohl vor Al-Ghazālī nicht gemacht worden«[28]. Mehr als Gesetz und Lehre bedeutet Al-Ghazālī die Erfahrung des Inneren; Religion ist ihm Seelenerlebnis. Auch jene Menschen, die nichts von Mystik halten und keine ekstatischen Erlebnisse hatten, werden zugeben, daß Al-Ghazālīs »Irrfahrten auf der Suche nach dem Höchsten für die Geschichte des menschlichen Geistes nicht weniger wichtig sind als die scheinbar sicheren Gänge der Philosophen seiner Zeit durch ein Land, das andere vor ihnen entdeckt haben«[29]. Die arabische Eroberung vertrieb nicht nur die syrische Sprache aus dem öffentlichen Leben, sondern brachte auch eine zweifache Neuorientierung im intellektuellen Bereich: Einerseits ergab sich aus der veränderten Lage eine gemeinsame Front zur Bekämpfung der neuen Religion, wobei alles andere als zweitrangig erscheinen mußte; andererseits wirkten viele Autoren unbehelligt in ihrer Sprache weiter oder stellten sich bewußt in den Dienst der neuen Macht.

Hierbei haben wir es mit der weitaus bedeutsamsten Strömung zu tun. Eine neue Ära der Versionen begann. Syrische Übersetzer vermittelten nun ihr traditionelles Erbe, durchdrungen von griechischem Geist, an die arabischen Eroberer. Anknüpfend an den alten Kontakt zwischen Syrien und dem nördlichen Arabien — man denke an die Medizin, die Auswirkung der Schule von Gundīšāpūr[30] — drang nun syrische Kultur insgesamt in die arabische Sprache und Mentalität. Während die Abbasiden stets Kunst

[25] Vgl. a.a.O., 35.
[26] Vgl. a.a.O., 15 und 32.
[27] Vgl. zu Rāzī: a.a.O., 74; zu Al-Kindī: 92f.; zu Ibn-Ḫaldūn: 181.
[28] A.a.O., 138.
[29] A.a.O., 150.
[30] Vgl. O'Leary, a.a.O., 145.

und Wissenschaft gefördert hatten, waren die neuen Herren zu sehr mit Kriegen beschäftigt gewesen. Der Ursprung der späteren arabischen Philosophie liegt daher in Syrien und Westpersien[31]. Nach der Gründung Baghdads entstand unter dem Khalifen Abū-Ǧa'far Al-Manṣūr[32] eine medizinische Schule und begann auch die große Zeit der arabischen Übersetzungen. Unter den syrischen Autoren, welche Werke von Aristoteles, Ptolemäus und Euklid übertrugen, ist besonders nennenswert Theophil von Edessa († 785). Viele arabische Übersetzungen gehen auf seine Versionen zurück. Er übersetzte die Ilias und Odyssee des Homer und verschiedene Teile des Organon. Im ersten Drittel des 9. Jahrhunderts gründete der Khalife Al-Ma'mūn ein »Haus der Weisheit«. Auch hier sind syrische Texte die Arbeitsgrundlage. Übersetzungen direkt aus dem Griechischen sind selten. Das Vokabular arabischer Kommentare verrät in der Regel die syrische Vorlage[33]. In der Schule von Baghdad und in vielen anderen, wo Hippokrates, Galēn, Dioskorid u.a.m. übersetzt und kommentiert wurden, gelangte mit den termini syrisches Kulturgut in die Texte[34].

Der letzte ausschließlich syrisch schreibende Autor war Mošē bar Kēphā; das zehnte Jahrhundert brachte endgültig eine überwiegend arabische Schriftstellertätigkeit. Nach der syrischen Renaissanceliteratur dehnte sich im 13. Jahrhundert die Herrschaft arabischer Kultur sogar auf das spätsyrische Kirchenschrifttum aus. Ja'qūb bar Šakkō und Bar 'Ebrājā sind hier als hervorragende Gestalten zu nennen. Wenn auch 'Abdīšō' bar Berīkā im 14. Jahrhundert noch Berühmtheit erlangte und aus fo tlebenden syrischen Dialekten im 17. Jahrhundert eine Wiederbelebung altsyrischer Sprache und Poesie in mundartlichen Nachbildungen zustandekam, gilt doch das oben Gesagte für die Gesamtentwicklung[35].

---

[31] Vgl. de Boer, a.a.O., 12. Es waren Syrer, welche den Arabern als Übersetzer dienten und sie anleiteten. Vgl. Peters, *Aristoteles Arabus*, 7, 11f.

[32] Vgl. Peters, a.a.O., 11, 34: Der Arzt Jūrjīs ibn Bakhtīshu', ein syrischer Christ, wurde vom Kalifen nach Bagdad gerufen und zum Hofarzt ernannt. Dies ist bezeichnend für die Einflußnahme der gebildeten syrischen Familien unter arabischer Herrschaft. So empfing die Übersetzerbewegung auch ihre Impulse mehr und mehr aus dem syrischen Hinterland, ohne an die hellenistischen Kulturzentren der Kuste gebunden zu sein. Vgl. ders., *Aristotle and the Arabs*, 59.

[33] Vgl. Georr, a.a.O., 29-32; de Boer, a.a.O., 18, 22ff.; Peters, a.a.O., 63, 65.

[34] Vgl. Baumstark, *Die christlichen Literaturen des Orients* I. 50ff.

[35] Was die Übersetzung von Galēn und den griechischen Ärzten angeht, hat sich vor allem Ḥunain Ibn-Isḥaq hervorgetan, der auch durch eine eigene Schule namhaft wurde. Bis dahin galt die allzu wortgetreue Literalmethode, unter welcher der Sinn oft Schaden litt. Ḥunain dagegen verlangte vom Übersetzer, daß er den Satzsinn erfasse und wiedergebe, ungeachtet der Entsprechung einzelner Wörter. Er sebst wählte die syrische Textgrundlage oder besorgte sie neu, falls die Qualität nicht entsprach, woraufhin sein Sohn Isḥaq alles ins Arabische übertrug (vgl. Peters, *Aristoteles Arabus*, 8, 11f., 31, 37f., 41). In seltenen Fällen aber übersetzte

Wie bei den Syrern galt auch im arabischen Lager die Philosophie zunächst nur als »ancilla theologiae«. Von daher ist die Vorliebe fur die Aristotelische Logik zu verstehen; sie diente ja dazu, den Islam wissenschaftlich zu untermauern. Befremdliches wurde mit Hilfe der Allegorese akzeptabel gemacht, so vor allem in Basra und Kufa. Die Lehre der treuen Brüder von Basra, die einen eklektischen Geheimbund gebildet hatten und sich großenteils an neupythagoreische Philosophie anlehnten, ging in Religionsphilosophie über. Man einigte sich darauf, daß Mohammed zu einem ungebildeten Wüstenvolk gesandt war und der Koran von Gebildeten selbstverstandlich rein spiritualistisch erklärt werden müsse.

Auch in Kufa, Basra und Baghdad, den damaligen Bildungszentren, wo die Wiege »weltlicher Wissenschaft im Islam[36]« entstand, wuchs Al-Kindī auf, Schüler des Johannes Damascenus und erster Peripatetiker im Islam, der gleichwohl in vielfaltigen Verbindungen zu den Neupythagoräern des 9. Jahrhunderts stand[37]. Er hatte Aristoteles genau studiert und folgte ihm, so sehr er ihn mit Plato neuplatonisch bereinigten wollte. Manches wurde allerdings durch Vermittlung des Alexander von Aphrodisias[38] verwischt. — Als Philosophie des 9. Jahrhunderts schlechthin ist die Naturphilosophie

---

Ishaq Ibn-Hunain auch ins Syrische (vgl. a.a.O., 14, 17, 20), wahrend sein Vater sich ganz dem Originaltext verschrieben hatte (vgl a a.O , 8, 12, 14, 17, 31, 37f , 40f , 51). Das beweist die mehrsprachige Vertrautheit der damaligen Gelehrten (vgl. a a O., 8).

Die bedeutsame Rolle der syrischen Sprache ist zwar des ofteren angeklungen, wurde aber noch nicht begrundet. Die Syrer, daran gewöhnt, die Hl. Schrift zu ubersetzen, die in fremder Sprache zu ihnen gekommen war, hatten eine Tradition entwickelt, peinlich genau jedes Wort wiederzugeben, immer unter Berucksichtigung der gottlichen Inspiration, die der Text in sich trug. Diese Sakralisierung geschah zwangslaufig auch dem Aristotelestext, was umso verständlicher erscheint, als die Aussagen der Philosophen nicht selten zur Apostellehre oder die Philosophen selbst zu Heiligen wurden (vgl. de Boer, a.a.O., 21; vgl. Peters, *Aristoteles Arabus*, 12). Auf diese Weise wurden die syrischen Versionen zu ausgezeichneten Zeugnissen der griechischen Originale. Dies wird noch dadurch unterstutzt, daß die syr. Sprache sich in ungewöhnlichem Maße als geeignet erwies, die philosophischen Termini wie auch die Freiheiten griechischer Syntax wiederzugeben Der Geist dieser Sprache brachte es fertig, zur Form des Griechischen zu werden. Von daher erhellt die große Bedeutung fur die Textkritik (Peters, *Aristotle and the Arabs*, 64-66). Im Arabischen dagegen war man auf Transkription der griechischen Begriffe angewiesen, oder, wo diese nicht moglich war, auf die Übernahme syrischer Lehnwörter. Die grammatikalische Struktur loste sich bis zur volligen Unkenntlichkeit in Semitismen auf und ging unter in arabischer Idiomatik. Deshalb muß die Textkritik vor allem die Methoden der arabischen Übersetzer studieren und sich bei der Erschließung des Originals mit der Reduktion auf ein Maximum an Wahrscheinlichkeiten behelfen (Vgl. a a.O., 65-67).

[36] Vgl. O'Leary, a.a.O., 114f.

[37] Vgl. Peters, *Aristotle and The Arabs*, 59.

[38] Vgl. J. Finnegan, *Al-Farabi et le περὶ νοῦ d'Alexandre d'Aphrodise* in: *Mélanges Louis Massignon* II (1957), S. 138.

anzusehen, deren bedeutendster Vertreter der Arzt Rāzī ist. Man berief sich auf Euklid, Ptolemäus, Hippokrates und Galēn. Schließlich entstand aber eine Popularphilosophie, besonders durch Ḥarrans Sabier vermittelt, ein Gemisch aus aristotelischen und pseudoaristotelischen Schriften, Astrologie, Alchemie, pythagoreisch-neuplatonischem Schrifttum. Gegen diese Strömung vertrat Rāzī die Ansicht, jeder Körper trage sein Bewegungsprinzip in sich selbst. Leider wurde dieser Gedanke nicht weiter ausgebaut, so daß er nicht zum Tragen kam und die Naturwissenschaft daraus keinen Nutzen ziehen konnte. — Hier und da gibt es jedoch eine fruchtbare Beschäftigung mit dem griechischen Material. Das zeigt sich besonders bei Ibn-Sīnā (Avicenna), der griechische Wissenschaft mit orientalischer Weisheit verschmolz. Was für Al-Fārābī der Intellektualismus, ist für Ibn-Sīnā die Psychologie, das Wesen der menschlichen Seele. Obwohl er nicht der größte Denker war, beeinflußte er doch die mittelalterliche Scholastik ganz wesentlich. Die nachhaltigste Wirkung im Orient erfuhr Ibn-Ḫaldūn, der bedeutendste Denker westarabischer Philosophie des 14. Jahrhunderts. Er hatte weder Vorgänger, noch Nachfahren und bildete einen unüberschreitbaren Höhepunkt. Wenn er auch seinen Ansatz nicht systematisch ausarbeitete, darf er dennoch als Begründer der Geschichts- und Gesellschaftsphilosophie gelten. Das zeichnet ihn aus vor allen Kommentatoren, Kompilatoren und Kompendienschreibern des Mittelalters in Ost und West[39].

[39] Vgl. de Boer, a.a.O., passim.

Mt 18, 10b in frühsyrischer Deutung

von

Winfrid Cramer OSB

Das allein im Matthäusevangelium überlieferte Jesuswort: »Sehet zu, daß ihr keinen dieser Geringen verachtet; denn ich sage euch: Ihre Engel im Himmel sehen immerfort das Antlitz meines Vaters, der im Himmel ist!« (Mt 18,10), gilt gemeinhin als ein wichtiges Schriftzeugnis für die Engel- und besonders für die Schutzengellehre[1]. Die Theologen der frühen syrischen Kirche teilen diese Auffassung jedoch nicht. Im folgenden möchte ich ihr Verständnis des genannten Schrifttextes, das bisher unbeachtet blieb, aufzeigen und an diesem Beispiel zugleich den Einblick in ihre Gottes- und Engelvorstellungen, sowie in ihre theologische Arbeitsmethode und in die Auslegungsgeschichte des Textes vertiefen.

1. *Die Aussage der Texte*

a) Aphrahat

Bei den Syrern gehört Mt 18,10 nicht zu den sehr häufig zitierten Schriftstellen. Aphrahat, der älteste Kirchenvater des syrischen Sprachgebiets, dessen Werke uns erhalten sind, nennt den Text nur zweimal[2]. Davon ist die freie Wiedergabe in der 2. Unterweisung, geschrieben im Jahre 337, für die vorliegende Fragestellung nur mittelbar wegen ihres Kontextes ergiebig. Es heißt dort:

> »Und (Jesus) gab uns ein Bild und Gleichnis, daß wir wie Kinder werden und in das Reich des Himmels eintreten sollen. Denn er sprach und lehrte über die Geringen, daß niemand sie verachten soll, da ihre Engel allzeit den Vater sehen, der im Himmel ist[3].«

Aphrahat verbindet hier in freier Zitationsweise Mt 18,3 und 10 mit-

[1] Siehe beispielsweise K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* III, 3, Zollikon-Zurich 1950, S. 566 und S. 607; J. Michl, *Schutzengel*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* IX, Freiburg 1964, Sp. 523; M. Seemann, *Die Engel*, in: J. Feiner - M. Lohrer, *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik* II, Einsiedeln-Zurich-Koln 1967, S. 991; K. Rahner, *Engel*, in: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis* I, Freiburg 1968, Sp. 1044. — Für die Väterzeit vgl. J. Daniélou, *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Église*, Chevetogne ²1953, S. 92.

[2] Es ist möglich, daß die Stelle als Crux interpretum vermieden wurde. Andere Stellen gleichen Wichtigkeitsgrades kommen — wenigstens bei Aphrahat — ungleich häufiger vor.

[3] I. Parisot, *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes* = *Patrologia Syriaca* I, 1, Parisiis 1894, Sp. 93, 19-23.

einander. Durch diese Verbindung der beiden Verse zeigt er, in welchen Problemkreis er Mt 18,10 einordnet: Es geht um den Kontakt des geringen Menschen zu Gott im Himmel. Für die Möglichkeit eines solchen Kontakts führt er Mt 18,10 gleichsam als Schriftbeleg an, wie die starke Formulierung »denn (= und) er sprach und lehrte« [4] andeutet. Den Nachdruck legt er dabei auf die erste Vershälfte, auf die »Geringen«, die »Kleinen«, so daß er auf eine Stellungnahme zur Gottesschau »ihrer Engel« durchaus verzichten kann[5]. Diese steht hier nicht zur Diskussion; sie wird weder bejaht noch verneint.

Wichtiger für unser Thema ist das Zitat in der ebenfalls im Jahre 337 verfaßten 6. Unterweisung. Zwar gibt Aphrahat auch dort keine unmittelbare Exegese des Schrifttextes, aber er hat diesen so mit dem Kontext verwoben, daß sich daraus sein Verständnis von Mt 18,10b erschließen läßt. Er sagt:

> »Dieser Geist, mein Lieber, den die Propheten — und so auch wir — empfangen haben, findet sich jedoch nicht allzeit bei denen, die ihn empfingen, sondern bald geht er zu dem, der ihn gesandt hat, und bald kommt er zu dem, der ihn empfangen hat. Höre das (Wort), das unser Herr sprach: 'Verachtet keinen von diesen Geringen, die an mich glauben; denn ihre Engel im Himmel sehen allzeit das Antlitz meines Vaters.' Dieser Geist geht allzeit und steht vor Gott und sieht sein Antlitz[6].«

Das exakte Verständnis dieser Sätze wird dadurch erschwert, daß eine genaue Untersuchung des *rūḥā*-Begriffs bei Aphrahat noch fehlt. Hier mag jedoch der Hinweis genügen, daß Aphrahat an dieser Stelle den »Geist Christi« im Sinne einer »Geistgabe« an die Propheten und Getauften meint[7].

---

[4] Der syrische Ausdruck ist plastischer: *hauwī* = *er zeigte, er hat aufgewiesen, er hat dargelegt, er hat festgesetzt.*

[5] Außerdem erübrigt sich für Aphrahat eine Stellungnahme dazu, da er die Aussage durch die freie Zitationsweise bereits abgeschwächt hat. »Der Vater, der im Himmel ist,« klingt für syrische Leser bedeutend milder als die Formulierung der syrischen Bibel: »der *parsōpā* meines Vaters, der im Himmel ist.« *Parsōpā* = πρόσωπον = *persona* bedeutet für den Syrer nämlich das Sichtbare, das »Angesicht«, das etwas vom Wesen(tlichen) der Person erkennen läßt (Vgl. das πρόσωπον = Maske im griechischen Theater, welches das Wesen der dargestellten Person aufzeigen soll.), also gerade das, was der Syrer bei Gott nicht gelten läßt. Bezeichnenderweise hat die armenische Übersetzung des Werkes Aphrahats, für die das Problem nicht (mehr) bestand, wohl aus Gründen der genauen Zitation den biblischen Wortlaut: »Das Antlitz meines Vaters« wieder aufgegriffen; vgl. L. Leloir, *Citations du Nouveau Testament dans l'ancienne tradition arménienne.* I B. *L'évangile de Matthieu*, XIII-XXVIII = CSCO 284/Subs. 32, Louvain 1967, Nr. 712.

[6] Parisot, Sp. 297, 8-17.

[7] Vgl. den weiteren Kontext zur Stelle. Im übrigen gebraucht Aphrahat das Wort *rūḥā* in sehr weitem und oft schwankendem Sinn und bezeichnet damit sowohl den »geistigen« Teil des Menschen, die verschiedenen »Geistgaben« an den Menschen, den Geist Christi als auch den Heiligen Geist; vgl. F. Loofs, *Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen*

Der Gedankengang Aphrahats ist klar: In seinen Ausführungen über diese(n) *rūḥā* = *Geist* zitiert er Mt 18,10 mit der Aussage über die *malakē* = *Engel* als »Schriftbeweis« dafür, daß diese(r) *rūḥā* = *Geist* nicht beständig beim Menschen weilt, sondern fortwährend die Verbindung zwischen dem Menschen und Gottvater aufrecht erhält; abschließend sagt er mit Nachdruck, daß es eben diese(r) *rūḥā* = *Geist* ist, welche(r) vor Gott steht und sein Antlitz schaut. Dieser Gedankengang ist aber nur unter der Voraussetzung logisch und gültig, daß die *malakē* des Zitats nicht im eigentlichen Sinn als Engel verstanden werden, sondern der *rūḥā* entsprechen.

Er ergibt sich somit aus dem praktischen Gebrauch des Schriftwortes, daß Aphrahat den Literalsinn von Mt 18,10b nicht annimmt, sondern die *malakē* = *Engel* nur als metaphorischen Ausdruck für *rūḥā* = *Geist* wertet[8].

b) Ephräm

In dem so umfangreichen Werk des bedeutendsten syrischen Kirchenvaters Ephräm konnte ich Mt 18,10 nur ein einziges Mal verifizieren. In seinem Kommentar zum Diatessaron, einem um 370 zu Edessa verfaßten Spätwerk, sagt Ephräm:

> »Und wie Christus in allem Notwendigen für seine Herde sorgte, so tröstete er sie auch in dieser Not der Einsamkeit, indem er sprach: 'Wo einer (ist, da bin) ich!', auf daß alle Einsamen nicht traurig seien. Er ist nämlich unsere Freude und er ist bei uns. 'Und wo zwei (sind, da bin) ich!' Denn sein Wohlwollen ruht auf uns. Und wenn (wir zu) dritt (sind), sind wir gleichsam zu einer Kirche versammelt; denn sie ist der vollkommene Leib, die Gestalt Christi. Und jenes (Wort): 'Ihre Engel im Himmel sehen das Antlitz meines Vaters!' Das heißt aber: ihre Gebete[9].«

Aus Mt 18,10-11 — im Diatessaron[10] eine Einheit — zitiert Ephräm nur die zweite Hälfte von Vers 10, und auch diese nur in gekürzter Form[11],

---

theologischen Quellen bei Irenäus = TU 46, Leipzig 1930, S. 257-299; G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 1956, S. 74-77; A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, Gütersloh 1965, S. 217f.

[8] Der Wechsel Singular - Plural (*rūḥā* - *malakē*) spielt dabei keine Rolle, da der Geist, an viele Menschen verschenkt, doch einer bleibt; vgl. Parisot, Sp. 284,1-285,14. — Kretschmar, S. 75, sieht die Beziehung zwischen *rūḥā* und *malakē*, formuliert aber unglücklich: »Der Geist (wird) also den Engeln gleichgesetzt.« Daß Kretschmar die Engel, die — nach seiner Meinung — dem Geist gleichgesetzt werden, außerdem noch unbegründet als »Schutzengel« versteht (a.a.O., S. 119), führt ihn dann zu abwegigen Kombinationen.

[9] Kommentar zum Diatessaron XIV, 24: L. Leloir, *Saint Ephrem. Commentaire de l'Evangile concordant.* Texte syriaque = Chester Beatty Monographs No. 8, Dublin 1963. Ebenso lautet die armenische Übersetzung des Textes; vgl. L. Leloir, *Saint Éphrem. Commentaire de l'Évangile concordant.* Version arménienne = CSCO 137/Arm. 1 (Text) und 145/Arm. 2 (lat. Übers.), Louvain 1953 und 1954.

[10] A. Ciasca, *Tatiani Evangeliorum Harmoniae*, Romae 1888, S. 48 und S. arab. 105.

[11] Soweit sich aus den wenigen Wörtern erkennen läßt, stimmt Ephräms Bibeltext hier mit

d.h. er führt genau den Teil des Schriftwortes an, der nach seiner Auffassung eines Kommentars bedarf[12]: Auch für ihn ist es ein Problem, daß Engel das Antlitz Gottvaters schauen. Dabei findet er eine andere Lösung als Aphrahat: Er versteht die *malakē* = *Engel* zwar ebenfalls als Metapher, aber für die Gebete der Menschen. Es sei betont, daß es sich hier in Ephräms Kommentar zum Diatessaron nicht wie bei Aphrahat nur um den praktischen Gebrauch eines Schriftwortes handelt, aus dem sich das Textverständnis des Autors erschließen läßt, sondern um eine direkte »exegetische« Aussage dazu. Dadurch gewinnt sein Zeugnis natürlich an Wert.

Die Beziehung der einzelnen Abschnitte im Diatessaronkommentar zueinander ist im allgemeinen nur sehr locker und ergibt sich allein aus der Reihenfolge, welche die Ephräm erklärungsbedürftig erscheinenden und daher von ihm ausgewählten Schriftstellen im Diatessaron einnehmen. Gerade darum verdienen Abweichungen von dieser Ordnung eine besondere Beachtung. Im vorliegenden Fall bietet das Diatessaron[13]: Lk 16,1ff, ..., Mt 18,20, Mt 18,21-22, ..., Mt 18,10, ..., Lk 13,1. Ephräm dagegen ordnet: Lk 16,1ff, Mt 18,21-22, Mt 18,20, Mt 18,10b, Lk 13,1. Er scheint also gegen die Reihenfolge des Diatessaron bewußt Mt 18,20 und Mt 18,10b miteinander zu verbinden.

Unbesehen könnte man diese Umstellung vielleicht für bedeutungslos halten. Sie erscheint aber in einem ganz anderen Licht, wenn man Ephräms Deutung der *malakē* als Gebete bedenkt und ferner einen Text aus Aphrahats Unterweisung über das Gebet zum Vergleich heranzieht. Dieser bietet dieselbe Gedankenverknüpfung[14]: Auch er zitiert Mt 18,20, weist auf die Gegenwart Christi beim einsamen, verlassenen Menschen hin und zeigt dann an zahlreichen alttestamentlichen Beipielen die Verbindung auf, die die Väter in und trotz ihrer Einsamkeit durch das Gebet zu Gottvater hatten. Wir finden also bei Aphrahat und Ephräm die gleiche Problemstellung und ihre Lösung: Der einsame Mensch hat durch sein Gebet direkten Zugang zu Gott im Himmel.

Syr^{cur} und Peš überein, während er vom arabisch überlieferten Diatessaron durch den Zusatz »im Himmel« abweicht (Ciasca, S. arab. 105) und ein von Syr^{sin} verschiedenes Vokabular aufweist. — Vgl. noch L. Leloir, *Le témoignage d'Éphrem sur le Diatessaron* = CSCO 227/Subs. 19, Louvain 1962, S. 185.

[12] Man wird gerade dieses Kürzungsmotiv häufig als Grund dafür anführen dürfen, daß der Text, den Ephräm vom Diatessaron bietet, ist »un texte incomplet, qui ne reproduit souvent que des fragments de versets des évangiles« (Leloir, *Le témoignage*, S. 12).

[13] Ich gebe nur die jeweils entsprechenden Stellen an.

[14] Parisot, Sp. 160,20-165,6. Die Frage, ob Ephräm literarisch von Aphrahat abhängig ist oder ob es sich um eine allgemein verbreitete Gedankenfolge handelt, mag hier offen bleiben.

c) Das Zeugnis des Eznik von Kolb

Die Deutung der Engel in Mt 18,10b als Gebete ist keineswegs ein Einzelfall, sondern sogar über die Grenzen des syrischen Gebietes hinaus bekannt. Dafür gibt uns Eznik von Kolb, einer der hervorragendsten Klassiker der altarmenischen Literatur, ein klares Zeugnis. In seinem um 440 verfaßten Werk De Deo (= Wider die Irrlehren), einer der ersten original-armenischen Schriften, sagt er:

> »Und ferner sagt (Jesus) ja im Evangelium: 'Verachtet keinen von den Geringen; denn ihre Engel sehen jederzeit das Antlitz meines Vaters, der im Himmel (ist).' So scheint es irgendwie, daß einem jeden Menschen ein besonderer Engel als Schützer zur Seite steht, obwohl andere (Ausleger) dieses Wort des Herrn von Gebeten verstanden haben, in dem Sinne, daß ihre Gebete, die jederzeit Zugang zu Gott haben, Engel genannt werden[15].«

Diese Sätze geben uns Einblick in den Stand der exegetischen Streitfrage um Mt 18,10 zur Zeit und im Raum des Eznik von Kolb. Die Deutung der Stelle auf Schutzengel, von der wir bisher im syrischen Raum noch nichts gehört haben, gewinnt hier das Übergewicht. Eznik selbst entscheidet sich, allerdings mit vorsichtiger Formulierung, auch für dieses Textverständnis. Er ist jedoch sachlich genug, auch die — also doch wohl noch als gewichtig bekannte — Meinung der Gegenseite anzuführen, die die Engel als Metapher für die Gebete der vor Gott Geringen wertet.

Wen meint Eznik nun mit diesen »anderen (Auslegern)«, die den Literalsinn des Schriftwortes nicht gelten lassen? Um diese Frage zu beantworten, wird man sich der engen Kontakte erinnern müssen, die in früher Zeit zwischen der syrischen und der armenischen Kirche bestanden haben[16]. Ferner gehört Eznik von Kolb zum Kreis der »heiligen Übersetzer«, die ihrem Volk die syrische theologische Literatur neben der griechischen in großem Umfang zugänglich machten. So ist auch gerade Ephräms Kommentar zum Diatessaron, aus dem uns dessen Deutung von Mt 18,10b bekannt ist, in armenischer Übersetzung erhalten[17]. Außerdem steht fest, daß Eznik bei der Abfassung seines eigenen Werkes Ephräms Schriften und andere syrische Quellen benutzt hat[18]. Die Spuren weisen also deutlich in die frühe syrische Kirche hinein; sie laufen wahrscheinlich sogar direkt auf Ephräm zu.

---

[15] L. Mariès-Ch. Mercier, *Eznik de Kolb.* De Deo = PO 28, Paris 1959, § 141, S. 458 (Text) und S. 595 (franz. Übers.); S. Weber, *Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter* I, München 1927, S. 80. — Zu Ezniks Behandlung des Bibeltextes an dieser Stelle vgl. G. Cuendet, *Eznik et la Bible*, in: *Revue des études arméniennes* 9 (1929) S. 26.

[16] Vgl. E. Ter-Minassiantz, *Die armenische Kirche in ihrer Beziehung zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts* = TU 26, Leipzig 1904.

[17] Siehe Anm. 9.

[18] Vgl. L. Mariès, *Le »De Deo« d'Eznik de Kolb connu sous le nom »Contre les Sectes«. Études de critique littéraire et textuelle*, Paris 1924, S. 68-85.

2. *Die Deutung von Mt 18,10b im theologischen Kontext der frühen Syrer*

a) Die eigentliche Crux interpretum

Weder Aphrahat noch Ephräm begründen ihre auffallende Umdeutung des Schriftwortes, und auch bei Eznik von Kolb findet sich nur die Tatsache ohne jede Erklärung ausgesprochen. Solches Fehlen jeder Begründung mag ein Zeichen dafür sein, daß sowohl diese Deutung als auch ihre Begründung zu ihrer Zeit allgemein bekannt waren. Uns bleibt heute nur die Möglichkeit offen, aus dem theologischen Zusammenhang eine Erklärung dafür zu suchen. Dazu ist es notwendig, zuerst die Crux interpretum genau anzugeben.

In der frühsyrischen Deutung von Mt 18,10b gelten die Engel als Metapher und werden somit aus dem eigentlichen Aussageinhalt ausgeschaltet. Dennoch ist zunächst negativ festzustellen und als bedeutsamer Punkt festzuhalten, daß nicht etwa die Engel als solche den frühsyrischen Kirchenvätern Schwierigkeiten bereiten. Ihre Existenz stellt für das gesamte frühe Christentum wie auch für den größten Teil seiner Umwelt kein Problem dar, und sie steht auch in den hier besprochenen Texten nicht zur Diskussion. Zwar wenden die Syrer[19] im Gegensatz zu manchen ihrer Zeitgenossen den Engeln kein auffallendes[20] Interesse zu, aber sie nehmen ihnen gegenüber doch eine durchaus positive Haltung ein. Es handelt sich demnach bei dem genannten Verständnis des Schriftwortes keineswegs um ein »entmythologisierendes« Ausschalten der Engel.

Es sei weiterhin daran erinnert, daß das syrische Wort *malakā*, wie eine genaue Untersuchung des angelologischen Vokabulars eindeutig ergeben hat [21], bei den frühen Syrern als Terminus technicus ausschließlich den Engel bezeichnet. Es ist daher nicht möglich, auf die nicht mehr empfundene Wurzelbedeutung des Wortes »Bote«, »Gesandter«, zu verweisen und damit die Aussage des Schriftwortes oder die Tatsache seiner Umdeutung abzuschwächen.

Der Nachdruck, den Aphrahat auf die Gottesschau des »Geistes« legt, und die Art, wie Ephräm nur den entscheidenden Teil des Schrifttextes anführt[22], zeigen ganz klar, wo für beide das Problem liegt: Die Aussage:

---

[19] Über die Engelvorstellungen der Syrer bis Ephräm einschließlich orientiert W. Cramer, *Die Engelvorstellungen bei Ephram dem Syrer = Orientalia Christiana Analecta* 173, Roma 1965.

[20] Es zeugt von völligem Verkennen der literarischen Eigenart der Werke Ephräms, wenn G. Tavard, *Die Engel*, in: M. Schmaus-A. Grillmeier-L. Scheffczyk, *Handbuch der Dogmengeschichte* II/2b, Freiburg 1968, S. 39, meint: »Ephram der Diakon erweist sich in seinen Bemerkungen zur Angelologie teilweise als uberschwenglich«.

[21] Vgl. Cramer, S. 9f,15,21,39-41,65-67.

[22] Beachte nochmals, wie auch Aphrahat (Parisot, Sp. 93, 19-23) in charakteristischer Weise den Text kurzt und so der Schwierigkeit ausweicht; vgl. Anm. 5.

c) Das Zeugnis des Eznik von Kolb

Die Deutung der Engel in Mt 18,10b als Gebete ist keineswegs ein Einzelfall, sondern sogar über die Grenzen des syrischen Gebietes hinaus bekannt. Dafür gibt uns Eznik von Kolb, einer der hervorragendsten Klassiker der altarmenischen Literatur, ein klares Zeugnis. In seinem um 440 verfaßten Werk De Deo (= Wider die Irrlehren), einer der ersten original-armenischen Schriften, sagt er:

> »Und ferner sagt (Jesus) ja im Evangelium: 'Verachtet keinen von den Geringen; denn ihre Engel sehen jederzeit das Antlitz meines Vaters, der im Himmel (ist).' So scheint es irgendwie, daß einem jeden Menschen ein besonderer Engel als Schutzer zur Seite steht, obwohl andere (Ausleger) dieses Wort des Herrn von Gebeten verstanden haben, in dem Sinne, daß ihre Gebete, die jederzeit Zugang zu Gott haben, Engel genannt werden[15].«

Diese Sätze geben uns Einblick in den Stand der exegetischen Streitfrage um Mt 18,10 zur Zeit und im Raum des Eznik von Kolb. Die Deutung der Stelle auf Schutzengel, von der wir bisher im syrischen Raum noch nichts gehört haben, gewinnt hier das Übergewicht. Eznik selbst entscheidet sich, allerdings mit vorsichtiger Formulierung, auch für dieses Textverständnis. Er ist jedoch sachlich genug, auch die — also doch wohl noch als gewichtig bekannte — Meinung der Gegenseite anzuführen, die die Engel als Metapher für die Gebete der vor Gott Geringen wertet.

Wen meint Eznik nun mit diesen »anderen (Auslegern)«, die den Literalsinn des Schriftwortes nicht gelten lassen? Um diese Frage zu beantworten, wird man sich der engen Kontakte erinnern müssen, die in früher Zeit zwischen der syrischen und der armenischen Kirche bestanden haben[16]. Ferner gehört Eznik von Kolb zum Kreis der »heiligen Übersetzer«, die ihrem Volk die syrische theologische Literatur neben der griechischen in großem Umfang zugänglich machten. So ist auch gerade Ephräms Kommentar zum Diatessaron, aus dem uns dessen Deutung von Mt 18,10b bekannt ist, in armenischer Übersetzung erhalten[17]. Außerdem steht fest, daß Eznik bei der Abfassung seines eigenen Werkes Ephräms Schriften und andere syrische Quellen benutzt hat[18]. Die Spuren weisen also deutlich in die frühe syrische Kirche hinein; sie laufen wahrscheinlich sogar direkt auf Ephräm zu.

---

[15] L. Mariès-Ch. Mercier, *Eznik de Kolb.* De Deo = PO 28, Paris 1959, § 141, S. 458 (Text) und S. 595 (franz. Übers.); S. Weber, *Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter* I, München 1927, S. 80. — Zu Ezniks Behandlung des Bibeltextes an dieser Stelle vgl. G. Cuendet, *Eznik et la Bible*, in: *Revue des études arméniennes* 9 (1929) S. 26.

[16] Vgl. E. Ter-Minassiantz, *Die armenische Kirche in ihrer Beziehung zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts* = TU 26, Leipzig 1904.

[17] Siehe Anm. 9.

[18] Vgl. L. Mariès, *Le »De Deo« d'Eznik de Kolb connu sous le nom »Contre les Sectes«. Études de critique littéraire et textuelle*, Paris 1924, S. 68-85.

2. *Die Deutung von Mt 18,10b im theologischen Kontext der frühen Syrer*

a) Die eigentliche Crux interpretum

Weder Aphrahat noch Ephräm begründen ihre auffallende Umdeutung des Schriftwortes, und auch bei Eznik von Kolb findet sich nur die Tatsache ohne jede Erklärung ausgesprochen. Solches Fehlen jeder Begründung mag ein Zeichen dafür sein, daß sowohl diese Deutung als auch ihre Begründung zu ihrer Zeit allgemein bekannt waren. Uns bleibt heute nur die Möglichkeit offen, aus dem theologischen Zusammenhang eine Erklärung dafür zu suchen. Dazu ist es notwendig, zuerst die Crux interpretum genau anzugeben.

In der frühsyrischen Deutung von Mt 18,10b gelten die Engel als Metapher und werden somit aus dem eigentlichen Aussageinhalt ausgeschaltet. Dennoch ist zunächst negativ festzustellen und als bedeutsamer Punkt festzuhalten, daß nicht etwa die Engel als solche den frühsyrischen Kirchenvätern Schwierigkeiten bereiten. Ihre Existenz stellt für das gesamte frühe Christentum wie auch für den größten Teil seiner Umwelt kein Problem dar, und sie steht auch in den hier besprochenen Texten nicht zur Diskussion. Zwar wenden die Syrer[19] im Gegensatz zu manchen ihrer Zeitgenossen den Engeln kein auffallendes[20] Interesse zu, aber sie nehmen ihnen gegenüber doch eine durchaus positive Haltung ein. Es handelt sich demnach bei dem genannten Verständnis des Schriftwortes keineswegs um ein »entmythologisierendes« Ausschalten der Engel.

Es sei weiterhin daran erinnert, daß das syrische Wort *malakā*, wie eine genaue Untersuchung des angelologischen Vokabulars eindeutig ergeben hat [21], bei den frühen Syrern als Terminus technicus ausschließlich den Engel bezeichnet. Es ist daher nicht möglich, auf die nicht mehr empfundene Wurzelbedeutung des Wortes »Bote«, »Gesandter«, zu verweisen und damit die Aussage des Schriftwortes oder die Tatsache seiner Umdeutung abzuschwächen.

Der Nachdruck, den Aphrahat auf die Gottesschau des »Geistes« legt, und die Art, wie Ephräm nur den entscheidenden Teil des Schrifttextes anführt[22], zeigen ganz klar, wo für beide das Problem liegt: Die Aussage:

---

[19] Über die Engelvorstellungen der Syrer bis Ephram einschließlich orientiert W. Cramer, *Die Engelvorstellungen bei Ephram dem Syrer = Orientalia Christiana Analecta* 173, Roma 1965.

[20] Es zeugt von völligem Verkennen der literarischen Eigenart der Werke Ephräms, wenn G. Tavard, *Die Engel*, in: M. Schmaus-A. Grillmeier-L. Scheffczyk, *Handbuch der Dogmengeschichte* II/2b, Freiburg 1968, S. 39, meint: »Ephram der Diakon erweist sich in seinen Bemerkungen zur Angelologie teilweise als überschwenglich«.

[21] Vgl. Cramer, S. 9f,15,21,39-41,65-67.

[22] Beachte nochmals, wie auch Aphrahat (Parisot, Sp. 93, 19-23) in charakteristischer Weise den Text kurzt und so der Schwierigkeit ausweicht; vgl. Anm. 5.

»*Ihre Engel* im Himmel *sehen das Antlitz meines Vaters* im Himmel,« also die Gottesschau der Engel erregt bei den frühen Syrern Anstoß. Ein solcher Satz ist mit ihrem Gottesbild und ihren daran ausgerichteten Engelvorstellungen unvereinbar. Das sei im folgenden kurz dargelegt.

b) Motive, die eine Umdeutung fordern

Eine erste, wenn auch vielleicht nicht ausschlaggebende Schwierigkeit ergibt sich für die frühen Syrer aus der Vorstellung, daß die Engel total Gott zugeordnet sind. In der Formulierung *malakayhōn* = *ihre Engel* von Mt 18,10b bestimmt das Possessivpronomen sie aber als Engel der Geringen, also der Menschen. Diese auch für den biblischen Sprachgebrauch und die dadurch ausgedrückte biblische Engelvorstellung sehr ungewöhnliche Zuordnung[23] ist den frühen Syrern ganz und gar fremd. Bei Aphrahat kommt sie jedenfalls außerhalb unserer beiden, den Schrifttext zitierenden Stellen nicht vor, und auch für Ephräm kann ich keine andere Stelle nachweisen. Dagegen werden die Engel von beiden Autoren — sei es durch Possessivpronomina und Genitivattribute, sei es durch direkte Aussagen — immer wieder Gott und der himmlischen, d.h. göttlichen Sphäre zugeordnet und in Totalabhängigkeit von Gott betrachtet. Die Stellen sind so zahlreich, daß sich eine Angabe dazu erübrigt. Wenn der Engel zum Menschen in Beziehung tritt, ist es immer Gott, der ihn dazu sendet[24]. Es muß die Syrer daher von vornherein überraschen, wenn nach dem Wortlaut von Mt 18,10b die Engel gleichsam in umgekehrter Richtung erscheinen. Aphrahat korrigiert diese »Gefahr einer Verzerrung« seines Engelbildes dadurch, daß er die Zuordnung zum Menschen aufhebt und — ohne auf die Menschen bezogenes Possessivpronomen! — vom »Geist« spricht, der von sich aus ganz in den göttlichen Bereich hineingehört und — wie Aphrahat betont —keineswegs immer beim Menschen verweilt, sondern zu Gott zurückkehrt, der ihn sandte. Ephräm überwindet sie, indem er die Engel zu Gebeten umdeutet und so vollständig den Menschen zuordnet.

Das stärkste Motiv, das den frühen Syrern eine Vorstellung von der Gottesschau der Engel als anstößig erscheinen läßt und das ihnen notwendig eine Umdeutung abfordert, ist die Auffassung von der absoluten Verborgenheit und Unerforschlichkeit der göttlichen Wesenheit, insbesondere Gott-

---

[23] Zuordnung dieser Art eines Engels zum Menschen findet sich in der Bibel nur noch Apg 12,15, wo vom »Engel« des Petrus die Rede ist.

[24] So nehmen auch die frühen Syrer an, daß in je konkreten Einzelfällen der Engel immer als Engel Gottes auf ganz bestimmten, genau abgegrenzten göttlichen Befehl hin und meist in einmaliger Tat zum Schutz eines Volkes oder eines Menschen auftritt. Eine Schutzengelvorstellung, nach der jedem Menschen ein besonderer Engel zu ständigem Schutzgeleit beigegeben ist, läßt sich jedoch bei ihnen nicht nachweisen.

vaters, die vor allem Ephräm in apologetischer Zielsetzung aufs nachdrücklichste betont In unermüdlichem Eifer und mit immer neuen Worten hält Ephräm jenen, die sich anmaßen, Gott erforschen, adäquat erkennen und definieren zu können, entgegen »Der Schöpfer aller Vernunft(wesen) überragt jede (geschaffene) Vernunft Den Menschen ist er unerforschlich und den Engeln unbegreiflich[25] !« »Jene ungeschaffene Wesenheit können geschaffene Augen nicht sehen[26] !« »Es gibt hier (bei Gottvater) kein Antlitz, daß du aus ihm erkennen könntest[27] !«

Auf dem Hintergrund solcher Texte wird es sofort einsichtig, daß Ephräm Mt 18,10b, dessen Wortlaut das glatte Gegenteil auszusagen scheint, umdeuten muß In ähnlicher Weise verfährt er mit verwandten Schriftstellen Er erläutert beispielsweise Mt 5,8 mit dem einfachen Hinweis auf Mose »'Sie werden Gott sehen' wie Mose[28] !«, von dessen Gottesschau er sagt, daß »er sah und doch nicht sah«[29]

Wiederum wissen also unsere Autoren der Schwierigkeit auszuweichen Für den göttlichen »Geist«, von dem Aphrahat spricht, ist die Gottesschau kein Problem, und die metaphorische Deutung Ephräms erstreckt sich selbstverständlich auch auf das »Sehen des Angesichts des Vaters«, wie Ezniks Formulierung aufzeigt » ihre Gebete, die immerfort Zugang zu Gott haben «

Ein weiteres, zur Umdeutung führendes Motiv — eigentlich nur ein Pendant zur Lehre von der absolut unerforschlichen Erhabenheit Gottes — ist die syrische Vorstellung von der großen Scheu und Ehrfurcht, die die Engel davon abhalten, ihren Blick auf Gott zu richten So spricht Aphrahat etwa in einer jüdisch-rabbinisch anmutenden Redewendung von der »großen Kraft des Thrones Gottes, vor deren herrlichem Glanz, wenn ihm Myriaden

---

[25] E Beck, *Des heiligen Ephräm des Syrers Sermones de Fide* = CSCO 212f/Syr 88f, Louvain 1961, Sermo 1,11 14 — Vgl zum Problem der Gotteserkenntnis E Beck, *Die Theologie des heiligen Ephräm in seinen Hymnen über den Glauben* = *Studia Anselmiana* 21, Romae 1949, S 23ff, E Beck, *Ephräms Reden über den Glauben* = *Studia Anselmiana* 33, Romae 1953, S 42ff

[26] E Beck, *Des heiligen Ephräm des Syrers Sermo de Domino nostro* = CSCO 270f/Syr 116f, Louvain 1966, § XXIX

[27] Beck, *Sermones de Fide*, Sermo 2,667f Vgl Beck, *Reden*, S 15f — Für Ephräm gehört *parsōpā* = *Antlitz* nach dem weitaus häufigeren Wortgebrauch zum Menschen, bzw allgemein zur materiebehafteten Kreatur, allerdings ist der Wortgebrauch noch leicht schwankend, so z B in E Beck, *Des heiligen Ephräm des Syrers Hymnen Contra Haereses* = CSCO 169f/Syr 76f, Louvain 1957, Hymnus 32,5

[28] Leloir, *Commentaire* Version arménienne, § VI,1 Das syrische Original dieser Stelle ist nicht erhalten

[29] Beck, *Sermo de Domino nostro*, § XXIX Vgl dazu Aphrahat (Parisot, Sp 828, 6 10) »Mose sah (auf dem Sinai) die große Kraft des Thrones Gottes,« also nicht das Antlitz Gottes !

und Tausende (von Engeln) dienen, diese ihr Antlitz verhüllen«[30]. Ephräm stellt — wiederum in apologetischer Absicht — den Häretikern die Engel als nachahmenswertes Vorbild hin: »Der Seraph, dessen Stimme 'Heilig'! ruft, ehrt schweigend deine Erforschung. Wehe dem, der verwegen ist! Denn siehe, der Seraph vor dir bedeckt mit den Flügeln sein Gesicht. Die Cherubim tragen die Macht, die alles trägt. Zu Boden gesenkt ist der Blick des Cherubs in Furcht... Glückselig, wer von ihnen deine Ehrung gelernt hat[31]!«

c) Motive, die die beiden Deutungen nahelegen

Während es sich so leicht durch Texte belegen läßt, daß und weshalb das Gottes- und Engelbild der frühen Syrer und ihre apologetische Auswertung der Engelvorstellungen ein wörtliches Verständnis von Mt 18,10b unmöglich machen, sind wir heute in der Frage nach der Motivierung der jeweiligen konkreten Lösung zunächst nur auf mehr oder weniger beweiskräftige Indizien angewiesen.

Die Syrer gebrauchen *rūḥānē* = *Geistige* als umschreibende Vokabel für Engel[32] und wollen mit der Wortverbindung *ʿīrā dᵉrūḥā* = *wacher (Engel) aus Geist(stoff)* über die Natur der Engel Auskunft geben[33]. So könnte es naheliegen, bei einer notwendigen Umdeutung von Mt 18,10b auf *rūḥā* = *Geist* zu verfallen[34]. Dem steht jedoch die Tatsache entgegen, daß gerade Aphrahat nicht zu den Autoren gehört, die diesen Sprachgebrauch und diese Bestimmung der Engelnatur aufweisen. Ob man trotzdem annehmen darf, daß sie ihm bekannt waren und ihn sogar zu seiner Deutung anregten, muß eine offene, eher negativ zu beantwortende Frage bleiben. Ähnliches gilt für die Tatsache, daß die apokryphe Literatur und die Qumranschriften zuweilen die Engel als Geister bezeichnen[35], bzw. den Heiligen Geist selbst Engel

---

[30] Parisot, Sp. 828, 9-12. Vgl. ebenda 664,5f und Cramer, S. 46f und 120ff.

[31] E. Beck, *Des heiligen Ephräm des Syrers Hymnen de Fide* = CSCO 154f/Syr. 73f, Louvain 1955, Hymnus 4,17f.

[32] Cramer, S. 79f.

[33] Ebd. S. 116.

[34] Beachte die Nähe von *rūḥā* und *rūḥānē* etwa in De Epiphania 5,1: »Steigt hinab, meine Brüder, bekleidet euch aus dem Wasser der Taufe mit dem Heiligen Geist (= *rūḥā*) und verbindet euch mit den Geistigen (= *rūḥānē*), die der Gottheit dienen« (E. Beck, *Des heiligen Ephräm des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania)* = CSCO 186f/Syr. 82f, Louvain 1959). Vgl. Cramer, S. 90-93.

[35] Z.B. Jub 15,71; 1Hen 15,6.8.10. — 1QM 12,9; 13,11; 1QH 1,11; 11,13; 13,8. — Spater sagt auch Philoxenus von Mabbug: »Alle (Engel) sind Geister« (A. Vaschalde, *Philoxeni Mabbugensis tractatus tres de Trinitate et Incarnatione* = CSCO 9/Syr. 9, Louvain 1907, S. 109,9f).

nennen[36]. Bedeutsamer ist vielleicht der Hinweis auf Bibelstellen, die Engel und Geist unmittelbar nebeneinander stellen[37].

Für Ephräm läßt sich darauf hinweisen, daß seine Umwelt die Engel oft im Zusammenhang mit den Gebeten der Menschen sieht. Es gilt beispielsweise als vornehmliche Aufgabe der Engel, die Gebete vor Gott zu tragen[38]. Ephräm selbst aber spricht davon nicht; nach seiner Lehre gelangen die Gebete ohne Vermittler zu Gott. Es sei auch an einen Text erinnert, in dem Ephräm die Gebete als Boten der Menschen an Gott betrachtet[39].

All diese Einzelheiten können den Hintergrund der Umdeutung von Mt 18,10b mitgestaltet haben; ganz einsichtig machen sie die beiden überraschend unterschiedlichen Lösungen jedoch noch nicht.

Nun bietet sich aber noch eine Möglichkeit an, die Art der Umdeutung verständlicher zu machen. Ich gehe dabei vom Kontext aus, in dem wir Mt 18,10b aktuell vorfinden Sowohl Mt[40] wie Aphrahat und Ephräm ordnen den Schriftvers in denselben Problemkreis ein: Es handelt sich immer um den Menschen in seiner Schwäche und Einsamkeit, dem aufgezeigt wird, daß er die Möglichkeit hat, zu Gott in Beziehung zu treten. Mt betont durch die hyperbolische Aussage[41] über die Gottesschau »ihrer Engel« die eminente

---

[36] Besonders die Ascensio Isaiae, z.B. 3,16, 4,21, 7,23, 9,35f.39f; 10,4; 11,4.33.

[37] Ps 104,4; Apg 23,8f, Hebr 1,7.13f.

[38] Vgl Kretschmar, S. 159 Anm. 7, und Cramer, S 52f.

[39] L. Mariès-Ch. Mercier, *Hymnes de saint Éphrem conservées en version arménienne* = PO 30, Paris 1961, Hymnus 1,1: »Öffne, Herr, die Tür des Schatz(haus)es für unsere Bittgebete. Unsere Gebete mögen unsere Boten sein und uns mit deiner Gottheit versöhnen.«

[40] Die Verbindung von Mt 18,10 mit seinem jetzigen Kontext soll hier nicht näher untersucht werden Es mag genügen, auf die Methode der Stichwortdisposition hinzuweisen, vgl. H B Kossen, *Quelques remarques sur l'ordre des paraboles dans Luc XV et sur la structure de Matthieu XVIII 8-14*, in: *Novum Testamentum* 1 (1956) S 80.

[41] Bezeichnend für das Textverständnis heutiger Mt-Kommentatoren ist etwa W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin 1968, S. 417, wo es heißt, »daß ihre Engel zu jeder Zeit Gottes Angesicht sehen und damit ihm von ihrem Ergehen berichten Jüdische Frömmigkeit weiß von Schutz und Geleitsengeln; aber die jüdischen Gelehrten lehren, daß die Engel mit Ausnahme der höchsten Engel Gottes Angesicht nicht sehen können; es sind also die höchsten Engel, die über den Kleinen wachen und ihre Sache vor Gott bringen. Damit ist ihr Wert und ihre Bedeutung ausdrücklich betont.« Ähnlich äußert sich J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg [4]1959, S. 271f. Dagegen spricht aber, daß im gesamten semitisch gepragten Raum das Axiom gilt: Engel können Gottes Antlitz nicht sehen. Als »Beleg« für eine entgegengesetzte Ansicht könnte aus diesem Raum nur Mt 18,10b angeführt werden (so tatsächlich J. Michl, *Engel*, in: RAC 5, Stuttgart 1962, Sp. 71); denn der häufige Verweis auf Strack-Billerbeck, I S. 781-783, II S. 707f, III S. 437-440 wird durch (unbesehene) Wiederholung nicht beweiskräftig — Hier sei ein anderer Deutungsversuch zur Diskussion gestellt: In der Perikope Mt 18,1-14 geht es ausschließlich um die bedeutende Stellung der Geringen im Reiche Gottes Dieser Aussageabsicht ist Mt 18,10b ganz unterstellt und sein für Semiten nicht akzeptierbarer Literalsinn dient nur dazu, diese Bedeutung zu unterstreichen,

Möglichkeit eines solchen Kontakts; die frühen Syrer, die die Aussage nicht als hyperbolisch verstehen, sie aber aus den dargelegten Gründen auch nicht wörtlich akzeptieren können, erläutern — Mt »korrigierend« — die konkrete Form dieses Kontakts : Nicht Engel schauen Gott und können die Verbindung zwischen dem Menschen und Gott herstellen, sondern der »Geist« (so Aphrahat) und das Gebet (so Ephräm).

Berücksichtigt man die Problemstellung hinreichend, so erscheinen diese Lösungen gar nicht mehr fernliegend. Engel - Geist - Gebet liegen nach syrisch-theologischer Vorstellung in gewissem Sinne auf einer Ebene : Sie haben die gleiche Funktion und Aufgabe, nämlich fur den Menschen bei Gott »einzutreten«, Gott und den Menschen miteinander zu verbinden[42]. Wer von den dreien an je bestimmter Stelle tatsächlich angeführt wird, dürfte entscheidend vom Textzusammenhang und von der Vorliebe des Autors abhängen. Bezüglich unserer Stellen läßt sich wohl sagen, daß zunächst für Aphrahat und Ephräm die Engel aus den schon dargelegten Grunden ausfallen. Aphrahat, dessen Geistbegriff noch sehr unbestimmt und äußerst weit gefaßt ist, kann diesen darum leicht an die Stelle der Engel setzen. Ephräm dagegen, der den Geist schon bedeutend klarer und ein-deutiger im dogmatisch festen Sinn versteht und der andererseits gern eine fast »rationalistische« Schriftdeutung bietet, zieht somit die (geistgewirkten) Gebete vor.

Die beiden Deutungen liegen übrigens für ein genuin biblisch fundiertes Denken, wie es für die frühen Syrer charakteristisch ist, gar nicht so weit auseinander. Das zeigt beispielsweise Röm 8,26f sehr deutlich, vor allem die syrische Übersetzung[43] dieser Stelle. Sie lautet :

---

wobei die dort genannten Engel als bloßes »Stilelement« zu bewerten sind, etwa wie die Engel in der apokryphen Literatur oft zur Hervorhebung der Große Gottes gebraucht werden, selbst aber zur Bedeutungslosigkeit herabsinken. Text und Kontext enthalten keinerlei Anzeichen dafur, daß hier etwas uber die Engel gelehrt werden soll; der Text ist neutral : er sagt nichts gegen die Engel, will aber auch nichts uber sie lehren. Es ist demnach nicht richtig zu sagen, Jesu Lehre weiche hinsichtlich der Gottesschau der Engel von der zeitgenossischen judischen Vorstellung ab (so Schmid, S. 271), sondern Jesus wahlt hier eine herausfordernde hyperbolische Formulierung mit dem Ziel, die Große der Geringen zu veranschaulichen. »Hyperbolisch« meint hier mit G. Bert, *Aphrahat's des persischen Weisen Homilien*, Leipzig 1888, S. 336 Anm. 2, jene Redeweise der semitischen Sprache, »die uber die augenblickliche Wirklichkeit hinausgeht, so daß die volle Bewahrheitung (in der Endvollendung) in Christus erfolgt«. Unter Beachtung all dessen kann man Mt 18,10 etwa folgendermaßen paraphrasierend wiedergeben : »Verachtet keinen dieser Geringen; denn ich sage euch : (Sie haben solch engen Kontakt zu Gott, daß — wenn es einst moglich wird — sogar) ihre Engel immerfort das Antlitz meines Vaters im Himmel sehen !«

[42] Dabei wird auch das Gebet personifiziert dargestellt, z.B von Aphrahat : » . das Gebet, welches fur dich mit Gott spricht« (Parisot, Sp. 177,9f).

[43] Die syrische Übersetzung verengt das griech. *ὑπερεντυγχάνει* und *ἐντυγχάνει* zu *m^{e}sall^{e}yā*. Von daher wird Ephräms Deutung erst möglich. Vielleicht wurde dadurch auch der

»So kommt auch dieser Geist unserer Schwachheit zu Hilfe; denn was wir beten sollen, wie es sich geziemt, wissen wir nicht, sondern dieser Geist betet für uns in unaussprechlichen Seufzern; . dem Willen Gottes gemäß betet er für die Heiligen.«

Dieser Text könnte — wenigstens das darf wohl mit aller Vorsicht gesagt werden — sehr gut Ausgangspunkt für beide Lösungen gewesen sein. Wir finden hier wieder die bekannte Thematik: Wie kann der geringe Mensch trotz seiner Schwäche zu Gott in Beziehung treten? Die Antwort der syrischen Übersetzung des Römerbriefs heißt: Durch den »betenden Geist«, nach semitischem Verständnis also durch Geist und Gebet[44]. Diese dem Kontext von Mt 18,10b und Rom 8,26f gemeinsame Thematik scheint für die frühen Syrer so sehr im Blickfeld zu liegen, daß sie von daher beide Texte trotz aller Verschiedenheit zusammenschauen[45] und so die ihnen theologisch nicht geheure Aussage des Mt von Röm her interpretieren, wobei jeder Autor entsprechend seiner Eigenart nach dem Gesetz der (für ihn) einfachsten Substitution aus dem break up des paulinischen Begriffs einen Aspekt in den Vordergrund rückt[46], ohne dadurch den anderen ausschalten zu wollen.

Kommentar des Johannes Chrysostomus (vgl. Anm. 46) angeregt. — Aphrahat zitiert Röm 8,26 nicht; Ephram deutet die Stelle in Hymnus de Nativitate 1,50f (Beck, a.a.O) auf die Gnade (Güte) und den Heiligen Geist.

[44] Ein solches »Break up« (hier in sehr weitem Sinn verstanden) zusammengesetzter Begriffe und Namen ist im ganzen semitischen Raum nicht ungewöhnlich. Am deutlichsten wurde es bisher (im engen Sinn) als beliebtes Stilmittel in der hebräischen und ugaritischen Poesie nachgewiesen, wo dann die Einzelelemente allerdings räumlich nicht so weit auseinanderliegen, sondern auf verschiedene Verszeilen verteilt werden; vgl. E. Z. Melamed, *Break-up of Stereotype Phrases*, in: Chaim Rabin, *Studies in the Bible = Scripta Hierosolymitana* 8, Jerusalem 1961, S. 115-153, M. Dahood, *Ugaritic-Hebrew Syntax and Style*, in: *Ugarit-Forschungen. Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas* 1 (1969) S. 76; ders., *Psalms* und II, New York 1966 und 1968, passim

[45] Obwohl es für das hier behandelte Thema nichts beweist, mag der Hinweis doch interessant sein, daß der (nach M. Grabmann), »hervorragendste Exeget der Franziskaner- und Skotistenschule«, Nikolaus von Lyra (um 1270-1349), den »Geist« von Röm 8,26 als fürbittenden Engel interpretierte (vgl. C. a Lapide, *Commentarius in omnes divi Pauli epistolas*, Venetiis ²1717, S. 88A). Ob er dabei die Stelle mit Mt 18,10b in Beziehung setzte oder ob er Vätertexte für seine Deutung anführen konnte, ist mir unbekannt.

[46] Falls man nicht sogar mit Verweis auf Johannes Chrysostomus: »Neben allen diesen (Gaben) gab es (in der Apostelzeit) auch eine Gabe des Gebetes, und auch diese wurde 'Geist' genannt« (In epist. ad Rom. Homilia 14, 7: PG 60.533), sagen darf, daß beide überhaupt nicht in der Sache divergieren, sondern nur im »Vokabular«. Vgl. dazu Ephräms nur armenisch erhaltenen Kommentar zu Röm 8: »Illi, inquit, qui loquebantur linguis, spiritu orabant, et ipse Spiritui reiebat, quaeque in linguis illi sciebant, et ipse loquebatur« (*Sancti Ephraem Syri Commentarii in epistolas divi Pauli, ex armenio in latinum sermonem a Patribus Mekitharistis translati*, Venetiis 1897, S. 28).

3. *Charakteristik der frühsyrischen Deutung von Mt 18,10*

a) Vergleich mit anderen Aussagen zur Gottesschau der Engel

Soweit zum Textbefund und seinem doktrinären Hintergrund innerhalb der syrischen Theologie. Die Eigenständigkeit der frühsyrischen Deutung wird besonders deutlich, wenn man sie mit Aussagen ihrer Umwelt zum Problem der Gottesschau von Engeln vergleicht und wenn man sie innerhalb der Auslegungsgeschichte der Stelle betrachtet.

Die spätjüdische und rabbinische Tradition, die in weitem Maße die unmittelbare Umwelt der frühen Syrer bildet, stimmt allgemein mit ihnen darin überein, daß sie die Möglichkeit negiert, daß die Engel das Antlitz Gottes schauen können[47]. Gewiß teilt diese Tradition den 4 bzw. 7 »Engeln des Angesichts«, die das Privileg haben, Gottes Thron zu umstehen und ihm zu dienen[48], und vor allem Metatron, dem »Fürsten des Angesichts«[49], eine Sonderstellung zu; aber daraus folgt nicht, daß diese das Antlitz Gottes schauen[50]. Kein Text, der von ihnen handelt, bestätigt eine solche Meinung. Falls man also eine Gottesschau dieser hervorragenden Engelwesen nicht verneinen will, muß man die Frage wenigstens offenlassen.

Ähnlicher Meinung, aber von den frühen Syrern verschiedener Lösung des Problems begegnen wir in der valentinianischen Gnosis, wie sie durch Irenäus bekannt wurde. Sie lehnt jede unmittelbare Schau Gottvaters ab, löst aber die Schwierigkeit, die Mt 18,10 nun bieten muß, indem sie das »Antlitz des Vaters« umdeutet und als den eingeborenen Sohn Gottes versteht, durch den die Gottheit schaubar wurde[51]. Diese Deutung findet sich ebenfalls in den Excerpta ex Theodoto[52].

Dagegen hält Origenes die »Gottesschau« für ein Vorrecht, das den Schutzengeln zum Ansporn und als Lohn gewährt wird[53]; allerdings läßt er dabei

---

[47] Strack-Billerbeck, I S. 781-783; II S. 707f.; III S. 437-440. Ein Beispiel: »R. Aqiba († um 135) sagte: Auch die heiligen Lebewesen, die den Thron der Herrlichkeit tragen, sehen die Herrlichkeit (Gottes) nicht« (Str.-Bill. I S. 783).

[48] Strack-Billerbeck, III S. 805-807; 1QH 6,13; 1QSb 4,25f. All diese Texte sprechen nur vom Stehen der Engel, d.h. vom Dienen. Stehen wird im Gegensatz zu Gott gebraucht, der auf dem Thron sitzt.

[49] Vgl. F. Michelini Tocci, *Il principe del volto*, in: *Oriens Antiquus* 2 (1963) S. 269-273.

[50] So irrig Michelini Tocci, S. 270 und 273.

[51] M. Simonetti, *Due note sull'angelologia origeniana*, in: *Rivista di cultura classica e medioevale* 4 (1962) S. 165f.

[52] Excerpta 10,6 (Sagnard, S. 80).

[53] Zur ausgeprägten Schutzengellehre des Origenes vgl. Simonetti, S. 167-176, hier bes. S. 172f.

offen, »was man auch immer unter 'Antlitz' und 'schauen' verstehen muß«[54]. Er scheint einer genauen Deutung auszuweichen, vielleicht weil einerseits nach seiner Meinung Gottvater nur durch den Sohn erkannt werden kann und weil er andererseits doch nicht die gnostische Deutung: »Antlitz des Vaters« = Sohn Gottes übernehmen will[55]. Eine Stelle der Homilien über Jesaja läßt jedoch einen eigenen Interpretationsversuch erkennen: »Et forte angeli, qui vident iugiter faciem Patris qui est in caelis, vident et principia negotiorum.«[56] Diese »principia negotiorum« versteht M. Simonetti als »l'azione di Dio in ordine alla creazione del mondo«[57].

Cyrill von Jerusalem läßt eine Gottesschau nur »nach dem Maß des je eigenen Ranges«[58] eines jeden Engels gelten, so daß »die Engel Gott nicht so sehen, wie er ist, sondern nur soweit sie (ihn) fassen... Die Engel sehen ihn also, sofern sie (ihn) fassen, und die Erzengel, sofern sie die Kraft haben; die Throne und Herrschaften aber schauen ihn besser als jene, doch auch sie fassen noch nicht seine Herrlichkeit«[59].

Basilius der Große, ein Zeitgenosse Ephräms, dem er nach einer späteren Legende sogar begegnet sein soll, bejaht eine Gottesschau der Engel: »Weil sie keine Hülle von der Art unseres Fleisches haben, hindert sie nichts, fortwährend das Antlitz Gottes zu schauen."[60]

Für das im lateinischen Raum herrschende Textverständnis seien Hieronymus und Augustinus als Zeugen angeführt. Beide beantworten die Frage, ob der Mensch Gott von Angesicht zu Angesicht schauen könne, mit dem Hinweis auf die Engel. Augustinus sagt: »Sic iam vident sancti angeli... Sicut ergo illi vident, ita et nos visuri sumus.«[61] Hieronymus geht zudem weit über die Aussage von Mt 18,10 hinaus, wenn er erklärt: »'Quia angeli eorum in coelis vident semper faciem Patris.' Magna dignitas animarum, ut unaquaeque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui angelum delegatum."[62]

b) Die Entwicklung der syrischen Exegese

Schon Eznik von Kolb läßt erkennen, daß die frühsyrische Deutung auch im syrischen und syrisch beeinflußten Raum nicht ohne Widerspruch

---

[54] C. Cels. 6,41 (Koetschau, S. 110).

[55] Simonetti, S. 177f.

[56] Hom. in Is. 4,1 (Baehrens, S. 257).

[57] Simonetti, S. 179.

[58] Catech. 7, 11 (PG 33.617A).

[59] Catech. 6,6 (PG 33.545B-547A).

[60] Hom. in Ps. 33,11 (PG 29.377B/C); vgl. *Adv. Eunom.* 5 (PG 29.729B).

[61] Civ. Dei 22,29 (CC 48,857); vgl. Civ. Dei 11,31 (CC 48, 352). — Vgl. Hieronymus, *Comm. in Is.* 1,1 (PL 24.33A).

[62] Comm. in Ev. Mt 3,18 (PL 26.130B).

blieb. Die weitere Auslegungsgeschichte von Mt 18,10b zeigt, daß die späteren Syrer den Text übereinstimmend von Engeln verstehen — eine Entwicklung, die sicher überwiegend durch griechischen Einfluß zu erklären ist.

Da der Text auch in dieser späteren Epoche verhältnismäßig selten vorkommt, lassen sich nur wenige Beispiele bringen, die allerdings ganz eindeutig sind. Sahdona (7. Jh.) zitiert Mt 18,10, dessen Wortlaut ihm keinerlei Schwierigkeiten zu bereiten scheint, wiederholt, um zu liebevollem Verhalten gegenüber den Geringen aufzurufen. Er sagt beispielsweise :

»Die Verachteten und Geringen mussen wir ehren und lieben; sie haben namlich Zutritt und Ansehen und Beziehung zu Gott durch ihre heiligen Engel. 'Seht,' sagt Jesus, '(daß) ihr nicht einen von diesen Geringen verachtet; denn ihre Engel sehen allzeit das Antlitz meines Vaters, der im Himmel ist.'«[63]

In seiner Abhandlung über die Erschaffung intellektbegabter, körperloser Wesen führt Jakob von Edessa († 708) den Vers in einer Reihe von Bibelstellen an, die von Engeln handeln. Er löst ihn vollständig vom Kontext und benutzt ihn als Beweis für die Existenz der Engel; aber er enthält sich eines jeden Kommentars dazu[64].

Während Sahdona und Jakob die Engel nicht näher bestimmen, verstehen die beiden folgenden Autoren sie als Schutzengel. Išo'dad von Merw 9. Jh.) sagt in seiner Erklärung zu Sach 3,3 :

»Jenes (Wort) : 'Er stand vor dem Engel,' (heißt : er stand vor ihm) als dem, der zu seinem Schutz von Gott bestellt war, wie auch jedem einzelnen Menschen (ein Schutzengel) bestellt ist, wie gesagt ist : ' . Ihre Engel sehen allzeit das Antlitz (meines Vaters).'«[65]

Völlig ohne Berücksichtigung des ursprünglichen Sinnzusammen hangs benutzt Išo'dad den Vers als »Beleg« für eine Schutzengellehre des Inhalts, daß Gott jedem einzelnen Menschen einen Schutzengel bestellt habe — eine klare Überforderung des Textes.

In gleicher exegetisch unzulässiger Weise überfordert Dionysius Bar Ṣalibi († 1171) den Text, wenn er sagt :

»'Ihre Engel sehen allzeit' : Er legt hier dar, daß die Engel alle Menschen begleiten, um sie zu beschutzen 'Das Antlitz meines Vaters, der im Himmel ist' : Durch Antlitz bezeich-

---

[63] A. de Halleux, *Martyrius* (Sahdona). *Œuvres spirituelles*, CSCO 254/Syr. 112, Louvain 1965, S. 20 (Text) = CSCO 255/Syr. 113, Louvain 1965, S. 18 (Übers.); vgl. idem, CSCO 214f/Syr. 90f, Louvain 1961, S. 47, und idem, CSCO 252f/Syr. 110f, Louvain 1965, S. 89 bzw. S. 85.

[64] J.-B. Chabot, *Jacobi Edesseni Hexaemeron*, CSCO 92 /Syr. 44, Louvain 1953, S. 42 (Text) = A. Vaschalde, *Jacobi Edesseni Hexaemeron*, CSCO 97./Syr. 48, Louvain 1953, S. 33 (Übers.).

[65] C. van den Eynde, *Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'ancien Testament*. IV. Isaie et les Douze, CSCO 303f/Syr. 128f, Louvain 1969, S. 121 (Text) bzw. S. 154 (Übers.).

net er die große παρρησία, die sie bei Gott haben, und die Offenbarungen, die sie fortwährend von Gott empfangen, als ob er sagte Die Engel sehen nämlich die Heilstaten meines Vaters an seinen Geschöpfen «[66]

Bei aller Eindeutigkeit, mit der Dionysius Bar Ṣalibi Mt 18,10b einer Schutzengellehre dienstbar machen will, ist sein Kommentar doch wiederum ein Beweis, daß die Gottesschau der Engel das eigentliche Problem der frühen Syrer war Diese verursacht selbst in so später Zeit noch Schwierigkeiten und fordert eine Umdeutung des Literalsinns, doch werden nun nicht mehr die Engel anders verstanden, sondern — hier in einer Weise, die an Origenes' Deutung erinnert — das Antlitz des Vaters Damit vermeidet Dionysius zwar die Behauptung, daß Engel Gott schauen, entfernt sich aber weit vom Sinn des Textes

c) Wert der frühsyrischen Deutung

Obgleich hier nur ein winziger Punkt untersucht wurde, eröffnet er uns doch — insofern die Ergebnisse von anderer Seite bestätigt werden — wichtige Einblicke in die theologische Lehre und Methode der frühen Syrer. Diese zeigen eine eigenständige, semitisch geprägte, vom griechisch-lateinischen Westen und den späteren westlich beeinflußten Syrern durchaus verschiedene Art

Die Deutung der frühen Syrer von Mt 18,10b stimmt im Rahmen ihrer theologischen Gesamtkonzeption, ja, sie erwächst aus dem Bemühen, diese Konzeption zu wahren Gottvater gilt ihnen als der absolut erhabene, von seinen Geschöpfen nicht zu erforschende und nicht zu schauende Gott Dieses überragende Gottesbild ist für sie Prüfstein aller anderen Lehren, hier der Engelvorstellungen

Der Weg, der die frühen Syrer zu ihrem Textverständnis führt, ist in den Ansatzpunkten durchaus positiv zu bewerten Sie gehen methodisch richtig vor, wenn sie nicht beim äußeren Wortlaut des Textes stehenbleiben, sondern das Thema des gesamten Zusammenhangs berücksichtigen, in den hinein der Einzelvers verwoben ist und von dem her er letztlich erst in seiner Bedeutung festgelegt wird Die Beantwortung der Frage nach der Stellung der Geringen im Reiche Gottes verstehen sie richtig als einzige Aussageabsicht des Hagiographen — mag ihnen diese heutige Terminologie auch nicht geläufig gewesen sein Sie erkennen, daß Mt 18,10b der Hauptaussage des Kontextes völlig untergeordnet ist, und wissen um die untergeordnete Rolle, die Engeln und Angelologie in der Bibel gegenüber Gott und Theologie zukommt Von daher dürfen sie sich das Recht nehmen, ihren Möglichkeiten

[66] J Sedlacek J B Chabot, *Dionysii Bar Salibi Commentarii in Euangelia* I, 2, CSCO 77/Syr 33, Louvain 1953, S 403 (Text) - CSCO 85/Syr 40, Louvain 1953, S 299 (Übers).

entsprechend die Aussage von Mt 18,10b anders als im Wortlaut zu verstehen.

Das geschieht nun allerdings in unvollkommener Weise; denn sachlich ist zu sagen, daß ihre Lösung: Geist bzw. Gebet statt Engel, nicht so im Text enthalten ist. Hier dürften die Grenzen ihres »exegetischen« Bemühens um den Text liegen. Sie vermeiden zwar eine angelologische Überinterpretation des Textes, können aber auch selbst keine Deutung bieten, die dem Jesuswort ganz gerecht wird.

Es ist jedoch anzuerkennen, daß die frühen Syrer bei ihrer Deutung keineswegs rein willkürlich vorgehen. Die Negierung der Möglichkeit der Gottesschau nicht nur der Engel ist durchaus einer Vielzahl von Bibelstellen gemäß. Altes und Neues Testament verkünden immer wieder kategorisch: »Mein Antlitz kannst du nicht schauen; denn niemand wird leben, der mich sieht!«[67] und: »Niemand hat Gott je gesehen!«[68] Hingegen vollzieht sich nach biblischer Vorstellung die Beziehung zwischen Gott und Mensch »im Geist«, »durch den Geist«[69], und die Gebete der Menschen dringen zu Gott[70]. So überrascht es angenehm, daß es den frühen Syrern gelingt, die Distanz zwischen dem erhabenen Gott und dem kleinen, geringen Menschen auf so einfache und der Bibel entsprechende Weise zu überbrücken. Sie verzichten auf jede Mittelsperson, obwohl eine solche im gesamten semitischen Raum bis auf den heutigen Tag bei allem profanen und religiösen Geschehen eine bedeutende Rolle spielt. Sie erkennen ganz im Gegensatz zu ihrer Umwelt die Engel als unwesentlich für die Gott-Mensch-Beziehung und wissen, daß der Mensch durch die ihm geschenkte Geistgabe und durch die eigene Aktivität des Betens unmittelbar, ohne Vermittler, zu Gott in Beziehung treten kann.

---

[67] Ex 33,20.

[68] Jh 1,18.

[69] Ps 51,13; Sach 12,10; Mt 10,20; Jh 4,23; Apg 2,4; Röm 5,5 und viel öfter.

[70] Siehe etwa Ps 6,10; 65,3; 102,18; Sir 35,17; Phil 4,6.

Notes on the Working Churches of Moscow

by

Otto F. A. Meinardus

Until recently the availability of information pertaining to the number and the locations of the active or working churches in Moscow was restricted to the diocesan administration of the Russian Orthodox Patriarchate in Moscow, the official Government organs and a relatively small number of believers. It is significant, therefore, that today we are able to share these important data with those interested in the life of the Russian Orthodox Church. At the outset of this study I should like to acknowledge my deep indebtedness to the Reverend Father Raymond Oppenheim, Episcopal priest of the Moscow Chaplaincy of the American Embassy in Moscow, whose help, advice and suggestions were essential for the completion of this project.

The student of the history of the Russian Orthodox Church is aware that prior to the Russian Revolution of 1917 approximately four hundred churches lined the streets and lanes of the Russian metropolis.[1] Following the difficult years of the twenties and thirties as well as the early sixties of this century many of these churches have disappeared altogether, while others have been converted for secular purposes and are now being used for offices, factories, warehouses, movie-theaters, repair-shops, exhibition halls and clubs, etc. At the same time, numerous historic and architecturally interesting churches were set aside as national museums, as branches of the Order of the Lenin State History Museum. This, for example, is the case of the famous and splendid cathedrals and churches of the Moscow Kremlin — the Church of the Annunciation, the Church of the Dormition of the Holy Virgin, the Church of the Archangel Michael, the Church of the Deposition of the Robe — the well-known Cathedral of St. Basil, also known as the Cathedral of the Intercession of the Holy Virgin, on Moscow's Red Square, the majestic Cathedral of the Holy Virgin of Smolensk in the Novodevichi Convent and the beautiful Church of the Holy Trinity in Nikitniki, *et al.* In this context it is important to record that the increasing interest and concern for the

---

[1] A. Ph. Rodin, *Notes on Visits to the Places of Interest around Moscow.* Moscow, 1917 (in Russian). N. P. Rosanov, *Sacred Shrines of Moscow in 1812.* Moscow, 1812, (in Russian). I. E. Zabelin, *Materials for a History of the Archaeology and Statistics of Moscow Churches.* Moscow, 1887 (in Russian). I. A. Blogobeshchenskiy, *Notes on All Churches in the Eparchy of Moscow.* Moscow, 1872 (in Russian).

cultural and historical treasures of the people of the Soviet Union has led to an unprecedented movement in restoring and repainting some of the older churches of Moscow. This is not merely true of those churches which due to their location are exposed to the foreign and domestic tourists, like the Church of St. George, the Znamenski Cathedral, the Church of the Holy Trinity, the Church of St. Maxim and the Church of St. Barbara, on Razin Street next to the colossal Hotel Rossiya. Churches once used for other economic purposes are being restored as national museums. This, for example, is the case of the 15th century small Church of St. Tryphon on Trifonskaia Street in Naprudnaia, which is one of the oldest churches of Moscow.

In this study, however, we shall limit ourselves to a listing of the so-called working churches of Moscow, in which Divine Services are regularly celebrated. The names and the addresses of the first twenty churches appear on the information sheet of "Places of Worship in Moscow" as prepared by the Reverend Father Raymond Oppenheim, which is available from the U.S. Embassy in Moscow.

1. The Patriarchal Cathedral of the Epiphany on Spartakovskaia Street 15, near the Baumanskaia metro, is the seat of His Holiness Patriarch Pimen of Moscow and All Russia. The Cathedral, built in 1731 in the neo-classical style of the 18th century, has one large and four small domes and a tall belfry. It is the largest working church in Moscow and its dean is the senior priest of the Russian Orthodox Church in the USSR. The cathedral enshrines the chapels of St. Nicholas the Wonderworker and the Annunciation which were built in 1793. In 1812 the cathedral suffered severely from the Napoleonic occupation. In 1946 the miracle-working icon of the Kazanskaia was solemly transferred to this cathedral. This icon had accompanied the troops of Pozarski in the battles against the Poles and is believed to have liberated Moscow in 1612. During the reign of Peter the Great the Kazanskaia was transferred to St. Petersburg and placed into the Cathedral of the Mother of God of Kazan. Noteworthy also is the large Calendar Icon of the Feasts of the Holy Virgin in front of the solea. The relics of Metropolitan Alexiy the Wonderworker (d. 1378) repose in the Cathedral of the Epiphany, having been moved there from the Kremlin during the period of improved church and state relations after World War II. On May 18, 1944, Patriarch Sergiy was buried here. The cathedral has one of the finest choirs in Moscow. (No. 1A)

2. The Church of the Life-Giving Trinity on Vorobyov Hills (since 1935 known as Lenin Hills) at Universitetskaia Square in front of Moscow University, is one of the beautiful smaller churches of Moscow. It occupies the site of Vorobyovo Village, once the estate of Boyar Kuchka, the first of the boyars to reside in Moscow. One of the first references to this church is linked

to the great Moscow fire of 1547. The foundations of the present sanctuary were constructed in 1811, a year later Marshall Kutuzov prayed here at the time of the historic military council of Fili. The church escaped destruction in 1812. It is built in the style of early Russian neo-classicism. Repairs were executed in 1964, 1968 and 1971. The only part which has survived from 1811 is the belfry. Four chapels are enshrined in this church, they are dedicated to the Holy Trinity, St. Nicholas, St. Sergius of Radonezh and St. Iona, Metropolitan of Moscow. The miraculous icon of this church is the Mother of God *"Strastnaia"* or the Passionate, depicting the Holy Virgin attended by saints (17th century).[2]

3. The Church of St. John the Warrior (Ivan Voin) on Dimitrova Street 46, opposite the French Embassy and near the Oktyabrskaia metro, was built in 1712 and reflects the Dutch architectural influence imported by Peter the Great. Its style is modified Moscow Baroque, and in place of the traditional *kokoshniki*, this church has an ornamental arch on each facade. It is surmounted by a small octagonal cupola. The principal icons of veneration are a copy of the Kazanskaia, an icon of St. Seraphim of Sarov (1759-1833) and an icon of St. Anne Kashin, each with a relic of the saint. The church is in excellent condition and is used by a very active congregation with an exceptionally fine choir.[3] (No. 1B)

4. The Church of the Consolation of All Who Sorrow (*Vsekh Skorbiashchikh*), on Bol'shaia Ordynka Street 20 near the Novokuznetskaia metro, was built in the 17th century and rebuilt in the 19th century. It is a round church, reconstructed in a rather heavy neo-classical style with a single dome and porticos. The belfry consisting of several tiers was built in the 18th century by the famous architect Bazhenov. In addition to the beautiful iconostasis, the church houses the miraculous icon of the Mother of God, the Consolation of All Who Sorrow, which appeared first in 1688 and shows the Holy Virgin surrounded by groups of supplicants. The church is well-known for its outstanding choir under the leadership of Nicholas Matteev. The rector is the retired archbishop Kyprian Zernov, former vice-chairman of the Department of External Relations of the Moscow Patriarchate.[4] (No. 2A)

5. The Church of St. Nicholas of the Weavers in Khamnovniki on Timura Frunze Street 1, just off Komsomolskii Prospekt on the north side of the Moskva River, opposite Gorkii Park, was built between 1679 and 1682,

---

[2] Oleg Nikolaev, "The Church of the Life-Giving Trinity on Vorobyov Hills," *The Journal of the Moscow Patriarchate* (*JMP*), 6, 1973, pp. 20-25.

[3] Dorothy Fothergill, "Discovering Hidden Moscow," *Eastern Churches Review* (*ECR*), III, 2, 1970, pp. 160-161.

[4] *ECR*, III, 2, 1970, p. 161.

when Khamnovniki was the district of the Moscow weavers. It is one of the most colourful churches of Moscow and beautifully restored with orange and green on white stone walls and with star-like decorations above the windows. It is a five cupola church with a tent-shaped belfry joined to it by a gallery. The much revered miraculous icon of this church is the Mother of God "*Sporučnica Grešnych*" or the Guarantor for Sinners. Once upon a time this icon was in the Odrina Monastery at Orel. It was transferred to this church on May 29, 1848. Another well-known icon is that of St. Dmitri of Rostov. This church has a very active congregation and one of the better known choirs of Moscow.[5] (Nos. 2B and 3A)

6. The Church of the Prophet Elijah on Second Obydenski Lane 6, near the Kripotkinskaia metro, is the parish church of the patriarchal residence. The one-cupola church is architecturally uninteresting. The church is known for its much revered miraculous icon of the Mother of God "*Necaiannaia Radost*" or of the Unhoped-for-Joy, which shows a wall with an icon of the Holy Virgin in front of which a penitent sinner asks for pardon. In this church His Holiness the Patriarch of Moscow and All Russia celebrates the annual commemorations in honour of St. Seraphim of Sarov (Jan. 15/ Jan. 2), the miraculous icon of the Unhoped-for-Joy (Jan. 29/Jan. 15), and on the Feast of the Prophet Elijah. During Lent, His Holiness usually reads the Akathistos on Friday evenings.

7. The Church of the Resurrection on Nezhdanovoi Street 15/2, off Gorkii Street and near the Intourist Hotel, is the closest working church to the Kremlin. This single cupola church serves as the domestic chapel of the Archbishop of Volokolamsk. The much revered miraculous icon of this church is the Mother of God "*Vzyskanie Pobibšich*" or the Mother of God Seeking-the-Lost. This icon used to be in the Moscow church of the same name near the Alexander Orphanage.

8. The Church of All Saints on Leningradski Prospekt 73, near the Sokol metro, is one of the older churches of Moscow, traditionally known as the Georgian church. Recently some interesting 16th-17th century wall-paintings in the altar-room were discovered.

9. The Church of our Lady of the Sign (*Znamenie*) on Second Krestovski Lane 17 near Riga Station is a single copula 18th century church, showing a very simple but tasteful architectural style. The church is dedicated to the miraculous icon of Our Lady of the Sign, based upon the prophecy of Isaiah 7:14. The veneration of this icon can be traced to the latter part of the 12th century, the Mirožskaia appearing in 1198, the Znamenie Nov-

[5] M. Sokolow, "Die Nikolai-Gemeinde in Moskau-Chamowniki," *Stimme der Orthodoxie (SDO)*, 9, 1973, pp. 15-16.

gorodskaia in 1170. The much venerated miraculous icon of this church, however, is that of St. Tryphon, the early Christian martyr, which orginally hung in the ancient Church of St. Tryphon mentioned above.

10. The Church of Our Lady of the Don in the Donskaia Monastery near the Vystavochnaia metro is one of the loveliest churches of Moscow. Commonly known as the "small cathedral", the Church of Our Lady of the Don was built beyond Kaluga Gates (Kaluzhskaia Zastava) between 1591 and 1593 in commemoration of the final victory over the Crimean Tartars and the overthrow of Tartar rule in 1591. It was built not only as a memorial, but also for defence purposes. The church has a cubical shape with three rows of *kokoshniki* rising to the single dome set upon a very slender drum. The belfry has the shape of a tent. Far from being similar to other cathedrals, it is like an ordinary »*posadski*« church. Though small and comparatively modest the church played an important part in the development of the aesthetic architectural ideas of the 17th century. The icon of the Donskaia appeared in 1382. The icon accompanied Prince Dmitri Ivanovič Donskoi in the battle of Kulikovo and later was in Kolomna. Tsar Ivan IV transferred the icon to Moscow. At the time of the siege of the city by the Tartars under Chazi Girej in 1591, Tsar Fedor Ivanovič ordered the Donskaia to be publicly exposed for the protection of the city. The icon is now exhibited in the Tretiakov Gallery in Moscow. After 1917, this church became the patriarchal cathedral of Patriarch Tikhon until 1924. Patriarch Tikhon is also buried in this church, which is used to this day for the blessing of the myrrh. (No. 3B)

11. The Church of Our Lady of Tikhvin at Tserkovnaia Gorka 26-a near the VDNKh metro is one of the most beautiful churches of Moscow. The five copula church with the typical three rows of *kokoshniki* and the blue domes with gold stars was built in 1680 in the contemporary style of the Naryshkin Baroque. The church has been fully restored and the wall-paintings inside the sanctuary have been repaired. Noteworthy are the tall windows with the elaborate ornamentations. In the basement there is a candle factory. The Mother of God of Tikhvin appeared in 1383 on the River Tikhvinka and protected the monastery of the same name in 1613 from the Swedes. The much revered miraculous icon of the Mother of God of Tikhvin is venerated in this Church. (No. 4A)

12. The Church of the Resurrection on Rusakovskaia Street 51 in Sokolniki is the newest church in Moscow. Architecturally it is a modified tent-church with numerous separate small domes. This church is one of the largest working churches of Moscow and is famous for its choir of blind singers. Two famous miraculous icons are in this church : The Iverskaia and the Bogolyubskaia. The Iverskaia, a copy of the Portaitissa of the

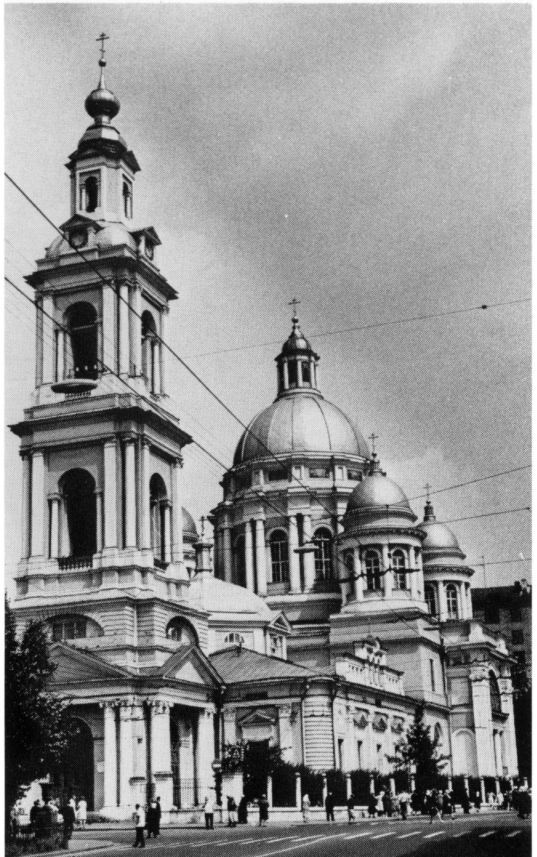
Mount Athos Monastery of Iveron, arrived in Russia in 1658 and was received by Tsar Alexiy Michailovič. In 1669 it was placed into the Resurrection Gate Chapel of Red Square. In the beginning of the 18th century the icon was at the Novodevichi Convent above the tomb of Susanna, daughter of the Tsarina Maria Ilyinichna. During the 1812 war, the miracle-working icons of the Iverskaia, Vladimirskaia and Smolenskaia were taken first to Vladimir and then to Murom where they remained from September 2-27, 1812, before being returned to Moscow. The Bogolyubskaia appeared in 1157 at Bogolyubovo near Vladimir on the occasion of the translation of the Vladimirskaia. The original Bogolyubskaia is in the Tretiakov Gallery in Moscow.[6] (No. 4B).

13. The Church of the Transfiguration on Krasnobogatyrskaia Street 17, about 2 km. north of the Preobrazhenskaia metro, is one of two log churches in Moscow. The church was destroyed by fire in 1958, but was rebuilt and redecorated with gifts from the monks of the Holy Trinity — St. Sergius Laura at Zagorsk, who donated the iconostasis, as well as from various gifts by several parishes in Moscow. The wall-paintings were executed in 1973. The miracle-working icon of the Mother of God remained unharmed during the fire.

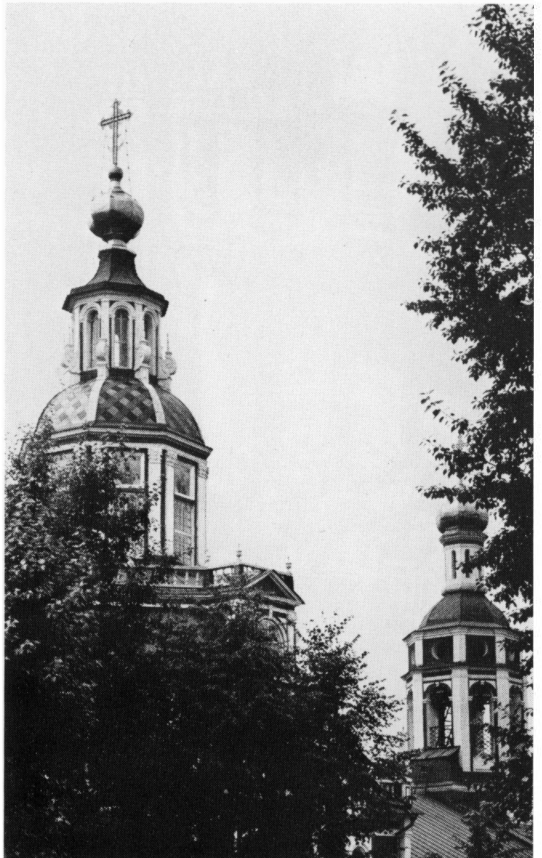
14. The Church of Sts. Peter and Paul on Soldatskaia Street 4, about 15 minutes walk from Baumanskaia metro via Gospitalni Bridge across the Yauza River, is constructed with white bricks. The recently painted five blue domes with golden stars give this church an attractive appearance. This church serves as the domestic chapel of the bishop of Zaraisk. The rector of Sts. Peter and Paul is Archpriest Matt. Stadniuk, former dean of St. Nicholas Cathedral in New York and secretary of the Patriarch of Moscow and All Russia. (No. 5A)

15. The Refectory Church of the Dormition of the Holy Virgin in Novodevichi Convent on Novodevichi Proezd 1 near the Sportivnaia metro is one of the most frequented working churches of Moscow, also by the young people. The church possesses an early copy of the Vladimirskaia. Novodevichi Convent was founded in 1524 by Grand Duke Vassiliy III of Moscow in commemoration of the liberation of Smolensk, and the first building was the Cathedral of the Smolenskaia, the military palladium of Muscovy. The nuns were mostly members of the royal family, including the Tsarina Irina Godunova, daughter-in-law of Ivan the Terrible, Tsarina Sofya Alexeyevna, Yevdokia Lopukhina, the first wife of Peter the Great who lived and died there. Boris Godunov was enthroned at the Novodevichi Convent in 1598 and the opening scene of M. P. Mussorgsky's opera "Boris Godunov" takes

[6] Evlogiy Smirnov, "The Iberian Icon of the Virgin," *JMP*, 5, 1972, pp. 34-40.



No 1A
Patriarchal Cathedral of the Epiphany



No 1B
Church of St John the Warrior.



No 2A
The Church of the Consolation of All Who Sorrow



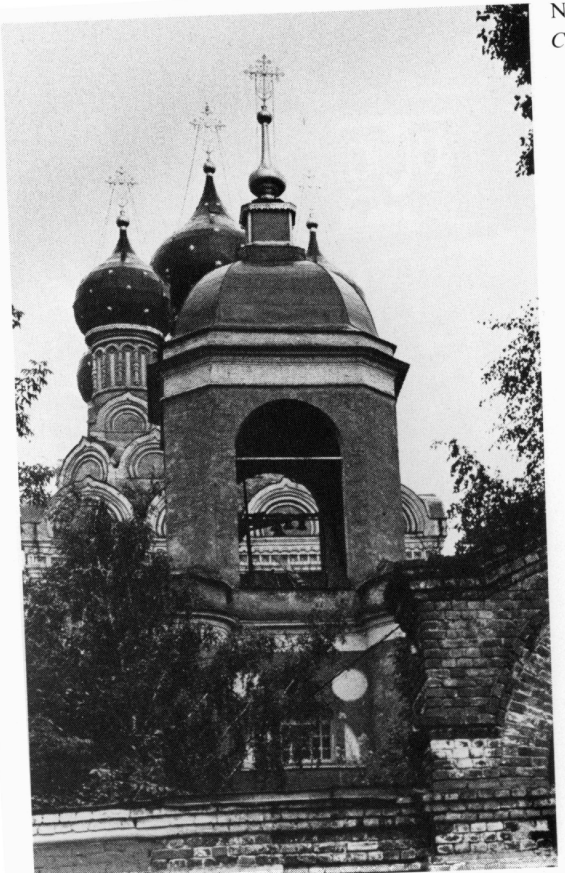
No 2B
Church of St Nicholas of the Weavers



No 3A
Church of St Nicholas of the Weavers (Belfry).



No 3B
The Church of Our Lady of the Don, Donskaia Monastery.



No. 4A
Church of Our Lady of Tikhvin



No 4B
Church of the Resurrection.



No 5A
Church of Sts Peter and Paul



No 5B
Church of the Dormition at Gonchari.



No. 6A
Belfry of
the Old Believers Cathedral
of the Protecting Veil
of the Holy Virgin (Pokrov)



No 6B
The Sanctuary
of the Old Believers Cathedral
of the Protecting Veil
of the Holy Virgin (Pokrov)



No. 7A
Church of St Nicholas of the Potters.



No. 7B
Church of the Protecting Veil of the Holy Virgin (Pokrov) on Lyshchikov Lane.



No. 8A
Church of Sts Peter and Paul



No. 8B
Church of the Archangel Gabriel

place there. During the reign of Ivan the Terrible the Amvrosiyevskaia church with the refectory was built. Whereas the Novodevichi Convent with the Cathedral of the Smolenskaia is a branch of the Order of Lenin State History Museum, the Refectory Church of the Dormition within the former convent is a very active church with an excellent choir, attracting large crowds especially on feast days. The building also houses the publication department of the patriarchate.

16. The Church of the Dormition at Gonchari on Volodarskogo Street 29 near the Taganskaia metro is the *metochia* of the Bulgarian Orthodox Patriarchate in Moscow. Gonchari means potters and this was their neighbourhood once upon a time. Small and rectangular in shape the church is adorned with innumerable *kokoshniki* above the wide cornice. The mosaics and decorative brickwork are in good condition. The white decorations against the red bricks give this church a very distinctive character. The five exquisite blue domes with golden stars are surmounted with exceptionally beautiful crosses. The church was built in 1654, a chapel and the bell-tower were added during the 18th century. (No. 5B)

17. The Cathedral of the Protecting Veil of the Holy Virgin (*Pokrov*) at the Rogozhskoye Cemetery is the seat of the Old Believer Archbishop Nikodemus of Moscow and All Russia. The cathedral is built in the classical style of the 18th century and has a large single dome which is surmounted by a drum with a cupola. Nearby is a large bell-tower with a center cupola flanked by two smaller cupolas, built by Th. Kazakov in 1792. The Old Believers or *staroobryadtsi* separated from the Russian Orthodox Patriarchate during the Moscow Church Council of 1666-1667. The Cathedral of the Protecting Veil possesses one of the largest collections of icons prior to the 17th century schism. (Nos. 6A and B).

18. The Church of St. Nicholas of the Potters at the Rogozhskoye Cemetery includes altogether three sanctuaries in one building. Three distinct congregations worship in this church complex. The central sanctuary belongs to the Russian Orthodox Patriarchate of Moscow and is dedicated to the "*Troeručnica*" or the Mother of God with the Three Hands (*Tricherousa*), the northern sanctuary belongs to the Old Believers of the *Novozybkov* Succession, who since 1924 have restored the episcopacy. The southern sanctuary, also dedicated to St. Nicholas belongs to the *Edinnovertsi*, who formerly were Old Believers and who still retain the Old Believer ritual and practices, but who have been loyal to the Patriarch of Moscow since 1811. *(No. 7A)*

19. The Church of St. Nicholas on Preobrazhenski Street 25 near the Preobrazhenskaia metro is shared by two congregations, a Russian Orthodox congregation and an Old Believer congregation. The single dome church has

two sanctuaries, the Church of St. Nicholas with a very active Orthodox congregation[7] and the Church of the Transfiguration in which the priestless Old Believers or *Pomortsi* worship. In the church of the priestless Old Believers the Royal Doors of the iconostasis are kept closed since the 17th century and all Divine Services take place in front of the iconostasis. This church possesses a large collection of icons dating to a period prior to the 17th century schism.

20. The Church of the Holy Spirit at the Danislovkoye Cemetery, a few blocks south of the Donskoi Monastery and the Patrice Lumumba Friendship University, is a regular parish church.

21. The Church of the Deposition of the Robe or Rizopolozhenskaia Church[8] on Donskaia Street just north of the Donskoi Monastery is an early 18th century parish church with five copulas.

22. The Church of St. Nicholas on Vishnyakovski Street in the Novokuznetskaia district is an important parish church with beautiful wall-paintings. The church choir specializes in traditional music of high quality and the church is attended by believers of the Moscow intelligentsia. The church houses the much revered miracle-working icon of "*Utoli Moja Pečali*" or the Mother of God Relieve my Sorrow. This icon arrived in Moscow in 1640 at the time of Tsar Alexiy Michailovič and was taken to the Church of St. Nicholas. Patriarchal services in honour of this miraculous icon are celebrated annually on February 7/January 25.

23. The Church of the Resurrection on Aksakova Street, a small back street running parallel to Gogolevskiy Boulevard a few blocks west of the Kremlin, is one of the down-town parish churches.

24. The Church of St. Nicholas in Biryulevo on the southern periphery of Moscow is a village church now situated in a new housing district. It is a wooden church built of logs.

25. The Church of Our Lady of Kazan in Kolomonskoye is the only working church of the historic and architecturally interesting churches of Kolomoskoye, a south-eastern suburb on Moscow on the Moskva River. Built in 1649-1650 this five cupola church has been recently redecorated. The sanctuary is reached by a steep covered staircase. The church possesses two very fine copies of the miracle-working icon of the Kazanskaia. This is a very active church, always crowded with villagers and often visited by tourists. The non-working churches in the immediate proximity of the Church of Our Lady of Kazan are the 16th century tent-church of the Ascension,

[7] This is the parish of Father Dmetriy Dudko, who had to surrender his parish on account of his success with the youth.

[8] I.e. the Deposition of the Robe of the Mother of God in Blacherne, Constantinople, during the reign of Emperor Leo I (457-474) and the patriarchate of Gennadius I (458-471).

built by Basil III in 1532 and the Church of the Decapitation of St. John the Baptist near the village of D'iakovo. Both of these latter churches influenced the extraordinary architecture of St. Basil's in Red Square.

26. The Church of St. John the Forerunner one block west of the Krasnopresnenskaia metro near the Zoo is a typical Moscow down-town parish church.

27. The Church of the Resurrection in the Vagonkovskoye Cemetery near the 1905 Square is a single copula cemetery chapel.

28. The Church of the Nativity of the Holy Virgin (*Rozhdestvo Bogoroditsi*) in the northern suburb of Vladykino is a beautifully kept village church with five cupolas. The church is situated on Altufyevskoye shosse off Signalnyi Street, not far from the Altai Hotel.

29. The Church of St. Pimen on Krasnoproletarskaia Street near the Novoslobodskaia metro is one of the largest working churches in Moscow. The sanctuary is attractive because of its marble iconostasis with painted brass icons of the 19th century.

30. The Church of the Mother of God of Unhoped-for-Joy (*Necaiannaia Radost*) on Sheremetyevskaia Street in the Mar'ina Roshcha district has a single dome supported by three rows of *kokoshniki*. The belfry which has the shape of a tent is surmounted by a narrow drum with a copula. The church possesses a copy of the miraculous icon of the Mother of God of Unhoped-for-Joy.

31. The Church of the Life-Giving Trinity in the Pyatnitskoye Cemetery off Prospekt Mira north of Riga Station is a single copula cemetery chapel.

32. The Church of the Deposition of the Robe in the northern suburb of Leonovo to the west of Prospekt Mira is one of the historic 18th century village churches. The first wooden Church of the Deposition of the Robe in Leonovo was built in 1626 by Prince Ivan Nikititch Chovanski. The present building was constructed between 1719 and 1722. From 1800-1859 the church was closed. During the Napoleonic occupation the church was used as a stable. The wall-paintings on the outside south-wall show St. Anthony of Pechory, the Vision of St. Sergius of Radonezh, Sts. Peter and John, St. Sergius of Radonezh, St. Dmitriy of Rostov and St. Theodosius of Pechory. This church posseses copies of two 18th century icons of the Kazanskaia and the *Utoli Moja Pečali* or the Mother of God Relieve my Sorrow. On July 15, 1973 the congregation celebrated the 250th anniversary of the consecration of the church.[9]

33. The Church of Sts. Adrian and Natale on Yaroslavskoye shosse in

[9] A. N., "The Church of the Deposition of the Robe of the Most Holy Theotokos in Leonovo, Moscow,", *JMP*, 9, 1973, pp. 22-29.

Malyye Mytishchi beyond Babushkin — on the road to Zagorsk — is a large ornate rotunda church built in neo-classical style. Situated near the north-eastern part of the Moscow Ring Road, this church is very active and well attended.

34. The Church of the Exultation of the Holy Cross is the northernmost church of Moscow in the suburb of Lianozovo. This small village church built in the neo-classical style is situated on the northern edge of the village lake, near the junction of the Moscow Ring Road and Altufyevskoye shosse.

35. The Church of the Protecting Veil of the Holy Virgin (*Pokrov*) in the northern suburb of Medvedkovo is situated on a dirt road off Kolskaia Street, north of the Yauza River. This 17th century tent-church contains a lower church, and above this there is an octagon crowned with a magnificent and beautifully decorated tent around which there are grouped eight cupolas and numerous *kokoshniki*, the colouring being a subdued green and white.

36. The Church of the Holy Virgin of the Sign (*Znamenie*) on Festivalnaia Street in the north-western suburb of Novokhovrino is the only working church in the north-western section of Moscow, and is near the River Station.

37. The Church of the Prophet Elijah is situated on the eastern edge of the village lake of Bogorodskoye off Bolshaia Street. Built in 1690, this church used to be one of the chapels of the old archiepiscopal palace. The church stands out for its very ornate architecture and its superb church bells. It is one of the oldest working churches of Moscow.

38. The Church of the Nativity of Christ on Nikinskaia Street in the eastern suburb of Izmailovo is one of three churches which served this district of Moscow, the others being the architecturally interesting Baroque Church of St. Iosafat and the Tent Church of the Protecting Veil of the Holy Virgin. The Church of the Nativity of Christ was built in 1653 and includes three altars dedicated to the Nativity, to the Kazanskaia and to St. Nicholas the Wonderworker.This church is famous for its large collection of 16th and 17th century icons, most of which have been recently restored. The miracle-working icon of this church is a copy of the Ierusalimskaia, which in 1866 protected the believers of the suburb of Kolomenskoye from the Cholera. Other notable icons in this church represent St. Alexius the Fool of God and St. Mary the Egyptian.[10]

39. The Church of the Consolation of All Who Sorrow (*Vsekh Skorbiash-*

---

[10] O. Nikolajew, W. Russak, "Die Christi-Geburtskirche zu Ismailowo," *SDO*, 4, 1974, pp. 6-13.

chikh) in the Kalitnikovskoye Cemetery is a very active church, used largely as a cemetery chapel. The church is near the Vologradski Prospekt metro.

40. The Church of the Protecting Veil of the Holy Virgin (*Pokrov*) on Lyshchikov Lane in down-town Moscow was built in 1696 in the neo-classical style with one dome. The congregation is composed largely of elderly people. (No. 7B).

41. The Church of Sts. Peter and Paul "on the Yauza-River" is a large down-town church, on Petroparlovsky Per. The octagonal shape of the single dome is impressive. The dome is surmounted by a narrow drum with a cupola. The church, built in 1700, was repaired and redecorated during World War II. Next to the church is an elaborate belfry. The congregation is composed of poorer believers. (No. 8A).

42. The Church of the Dormition of the Holy Virgin on Tomilinskaia Street in the eastern suburb of Plyushchevo, north of the Ryazanskiy Prospekt metro, is a fairly large former village church with five copulas, which is now situated in a new housing district.

43. The Church of St. John the Forerunner in Ivanovskoye to the south of the Entyziastov shosse leading to Suzdal and Vladimir is a single dome village church set in a new housing district. This church is attended by a fair number of young people.

44. The Church of the Archangel Gabriel on Telegraf Lane near Kirovskaia metro in down-town Moscow is the *metochia* of the Antiochene Orthodox Patriarchate in Moscow. Built in an ornate Baroque style, this church is a "tower-church". The church was constructed in the early 18th century and is often referred to as the Menshikov Tower, since it was built for Menshikov who was Peter the Great's favourite Minister of State. (No. 8B).

45. The Church of St. Theodore the General is situated immediately next to the Church of the Archangel Gabriel. It is built in the neo-classical style and is a typical down-town church.

46. The Armenian Orthodox Church on Dekabr'skaia Street near the Vagonkovskoye Cemetery is the episcopal seat of the Armenian bishop of Moscow. It is a small church, but well kept in every respect.

47. The Roman Catholic Church of St. Ludevič — once of St. Louis of France — is a neo-classical church, situated on Lubyanka Lane behind the KGB Hq. Sermons are preached in Polish and Lithuanian, following strictly the Western Rite. Once this church served as the French Embassy Church.

48. The Moscow Baptist Church on 3 Maly Vuzovski Per., Pokrovski Blvd. meets in the building of the former German Evangelical Reformed Church. The congregation claims over 5,000 baptized members. The building houses the offices of the All Union Congress of Evangelical Christians-Bap-

tists. The congregation is served by five pastors and about 25 preachers. The congregation of the Seventh Day Adventists with a congregation of approximately 700 believers meets in the same building as the Baptist Church.

We have listed 48 authorized Christian church buildings with 53 congregations in the Moscow *oblast* or district. At the same time, there is no way of ascertaining the numerical strenth of the individual churches,[11] since membership records are not kept. Most churches offer eight to fifteen Divine Services — the Offices and the Divine Liturgy — during a given week. The Divine Services are generally well attended, the majority of the believers being the traditional *babushkas* or grannies, who for centuries have filled the Russian churches. Upon the question whether with the death of the present generation of *babushkas* the congregations will die, an Orthodox priest smilingly assured me that God would provide new generations of *babushkas* for the Church of Jesus Christ.

[11] In addition to the Christian congregations, there is one mosque and there are two synagogues in Moscow.

Zum Typ der 'Breithauskirche' in Ägypten

von

Peter Grossmann

Seit einiger Zeit gilt die 'Breithauskirche' als Typ des mittelalterlichen Kirchenbaues in Ägypten. Zuletzt hat sich K. Wessel in einem die koptische Baukunst betreffenden Artikel in der 1971 erschienenen deutschsprachigen Ausgabe des von N. Pevsner, J. Fleming und H. Honour herausgegebenen »Lexikons der Weltarchitektur«[1] für eine Datierung dieser Bauten in das 11. Jh. ausgesprochen[2]. Unglücklicherweise bringt er als Beispiel die bereits mehrfach in der Literatur behandelte Kirche des Dair aš-Šuhadā'[3] bei Esna. Abgesehen davon, daß dieses Kloster nicht — wie Wessel schreibt — bei Aḫmīn sondern bei Esna, also rund 200 km weiter südlich liegt[4], ist das Beispiel äußerst ungünstig gewählt; denn mit dem Typ der Breithauskirche, der sich unter anderem — wie Wessel richtig betont[5] — durch eine Vielzahl von nahezu gleichwertig nebeneinandergesetzten Altarräumen auszeichnet, hat der Bau von Dair aš-Šuhadā' bei Esna nur wenig gemein. Vielmehr handelt es sich hierbei um ein aus mehreren Einzelanlagen zusammengesetztes Gebäude, dessen Hauptteil aus einem dreischiffigen, mit Kuppelgewölben überdeckten Langhausbau besteht. Der bedeutendste Vertreter dieses Bautyps ist die Kirche im Simeonskloster[6] bei Aswān. Darüber hinaus

---

[1] Erschienen 1971 im Prestel-Verlag München.

[2] Ebd. 332ff.; ferner dazu Grossmann, ByzZ 67, 1974, 267f..

[3] Wessel, a.O. 333. Erstmalig genauer untersucht von W. de Bock, *Materiaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne* (Petersburg 1901) 71ff. Abb. 86 und 88. Eine Neuaufnahme enthält Somers Clark, *Christian Antiquities in the Nile-Valley* (Oxford 1912) 113ff. Taf. 33,2; s. sonst U. Monneret de Villard, *Il monastero di S. Simeone presso Aswân* I (Mailand 1927). H. Leclercq in: DACL V (1922) 401ff. Plan ebd. IV (1920) Abb. 4017. A. Badawy, *Guide de l'Égypte chrétienne* (Kairo 1953) 73 Abb. 33. O. Nußbaum, *Der Standort des Liturgen* (Bonn 1965) I 99. II Abb. 18. O. F. A. Meinardus, *Christian Egypt* (Kairo 1965) 324ff., sowie neuerdings S. Sauneron, BIFAO 67, 1969, 94ff. Abb. 2, Taf. 14 bis 21.

[4] Der Fehler entstand vermutlich durch eine Verwechslung mit dem gleichnamigen Märtyrerkloster Dair aš-Šuhadā' bei Aḫmīn, von dem ein Modell auf der Ausstellung Kopt. Kunst in Essen 1963, s. H. G. Evers in: *Wessel, Christentum am Nil, Tagung Essen 1963* (Recklinghausen 1964)195ff. Abb. 4, abgedruckt auch bei Wessel, *Lexikon der Weltarchitektur* Abb. S. 333, gezeigt wurde, dessen Grundriß aber bisher nicht publiziert ist. In der Anlage handelt .es sich jedoch bei diesem Bau um einen gänzlich anderen Bautyp.

[5] Wessel, a.O. 333.

[6] s. vor allem Monneret de Villard, a.O. passim; ferner ders., *Description Générale du Monastère de Saint Siméon à Asuân* (Mailand 1927) passim. ders., *La Nubia Medioevale* (Kairo

besitzt die Kirche des Dair aš-Šuhadā' bei Esna auch heute noch nur einen einzigen Haikal.

Echte Breithauskirchen, also Bauten, die in einem zusammenhängenden Entwurf von vornherein als solche angelegt sind, sind — wenn man nicht alle neuzeitlichen Beispiele mit hinzuzählen will — außerordentlich selten. Bisher ist noch kein Bau dieses Typs bekannt geworden, der in eine etwas weitere Vergangenheit zurückreicht. Bei den in der archäologischen Literatur bisher besprochenen Beispielen ist lediglich die Tradition des Ortes älter. Die Bauten selbst enstammen dagegen erst der neuesten Zeit[7]. Von den ihnen einst vorausgehenden Anlagen ist in den meisten Fällen nur noch wenig sichtbar.

Generell lassen sich die bisher bekannt gewordenen Breithauskirchen in zwei Gruppen einteilen: Die erste Gruppe besteht aus kompletten Neuanlagen der letzten Jahrhunderte. Zu den Beispielen gehört die Mehrzahl der von Wessel als Anlagen des 11. und 12. Jh.s angesehenen Kirchen, wie die im Jahre 1842 an die Stelle eines älteren Baues getretene Kirche des Klosters Dair Anbā Baḥūm (Pachomiuskloster) bei Medamūt[8] sowie die beiden in der Nähe von Aḫmīn gelegenen, ebenfalls erst der ersten Hälfte des 19. Jh.s entstammenden Kirchen von Dair Māri Ǧirǧis[9] und Dair al-'Aḏrā'[10]. Von Wessel nicht erwähnt sind die Kirche von Dair al-Mal'ak Miḫā'īl bei Edfu[11], die nach einer von Somers Clark weitergegebenen Information der ortsansässigen Bevölkerung in den zwanziger Jahren des 19. Jh.s erbaut wurde[12], sowie das im Jahre 1961 bei einem architektonischen Großeinsatz

---

1957) III Abb. 5. ders. ASAE 26, 1926, 211ff. Somers Clark, a.O. 95ff. Taf. 31,1. ders. RT 37, 1915, 41ff. Typologisch bildet die Kirche des Simeonsklosters zugleich eine den griechischen Achtstutzenbauten des 11. Jh.s nahestehende Kirche.

[7] Der Versuch Wessels, a.O., sie in das 11. bzw. 12. Jh. zu datieren, deckt sich keineswegs mit dem Stand der Forschung,. Wie im folgenden gezeigt werden kann, ist der Sachverhalt, daß die von ihm genannten Bauten erst dem 18. bzw. 19. Jh. entstammen, bereits seit zwei Generationen bekannt.

[8] Pläne bei Somers Clark, a.O. 118ff. Taf. 35. W. Muller-Wiener in: *Koptische Kunst*, Ausstellungs-Kat. Essen 1963, 134 Abb. 3. Nußbaum, a.O. I 106, Abb. 31; sonstige Erwähnungen bei Johann Georg, *Streifzuge durch die Kirchen und Kloster Ägyptens* (Berlin 1914) 54f. Abb. 162-65. Baedeker, *Ägypten und der Südan* (1928) 289. Badawy, a.O. 72f. Meinardus, a.O. 307f.; Datierung nach G. Legrain, *Rev. Égyptienne* 1, 1912, 172. ders., *Louqsor sans les Pharaons* (Brussel-Paris 1914) 37ff. Joh. Georg, a.O. 55.

[9] Somers Clark, a.O. 142ff. Taf. 52,1, der den Bau als »not very old« bezeichnet, ferner Monneret de Villard, *Deyr el-Muharraqah* (Mailand 1928) 14. Munier-Jullien, BSAC 6, 1940, 157f. Nach Meinardus, a.O. 298f.: ist die heutige Kirche ein Neubau des 19. Jh.s.

[10] Somers Clark, a.O. 144ff. Taf. 52,2. Monneret de Villard, a.O. 12. Meinardus, a.O. 297f. Letzterer datiert den Bau in das 17. oder 18. Jh.

[11] Somers Clark, a.O. 111ff. Taf. 33,1. Badawy, *Guide de l'Égypte chrétienne* 73.

[12] Somers Clark, a.O. 113; s. auch Monneret de Villard, a.O. 12.

der Technischen Hochschule Aachen mit 59 Architekturstudenten und zwei Professoren aufgenommene Kloster Dair Mārī Ǧirǧis bei dem Dorf Dimuqrat, nordlich von Esna[13]

Die Beispiele der zweiten Gruppe sind durch Umbau von baufallig gewordenen oder uberhaupt zerstorten Doppelkirchen[14] entstanden, wobei jedoch auch hier vermutlich einige zu Beginn der Umbauarbeiten noch aufrechtstehende Wande des alteren Bestandes im Sinne einer Neuordnung des Kircheninneren miteingerissen wurden Immerhin besitzen diese noch einen in eine weitere Vergangenheit zuruckreichenden Kern Typologisch handelt es sich bei ihnen um komplexe Anlagen, die verschiedenartige Bestandteile in sich aufnehmen Folglich kann nur bedingt von 'Breithauskirchen' gesprochen werden Man mag jedoch dann eine Berechtigung dazu annehmen, wenn die Bauten von ihrer originalen Gestalt so viel eingebußt haben, daß diese aus dem Grundriß nicht mehr unmittelbar herausgelesen werden kann Generell hat auch bei diesen Bauten die entscheidende, sie in diesen neuartigen Typ verwandelnde Umbauphase erst in der allerneuesten Zeit stattgefunden

Ein charakteristisches Beispiel dieser Art bildet die von Wessel[15] angefuhrte Kirche von Dair Šahīd Tādrus al Muhārib (Kloster Theodoros' des Kriegers) westlich von Madīnat Hābū[16] Innerhalb des heutigen Bestandes dieses Baues ist es tatsachlich moglich, einen dreischiffigen, vielleicht noch dem 13 oder 14 Jh entstammenden Ursprungsbau zu identifizieren, dessen wesentliche Partien eine ehemals halbrunde Apsis und Reste der Ḫūrustrennwand bilden Die ubrigen Bauteile sind zu verschiedenen Zeiten hinzugekommen Die Erweiterung im Suden und Westen sowie die Neuformulierung der gesamten Nordpartie stammen uberhaupt erst aus dem 19 Jh[17] Ahnliches gilt fur die ebenfalls von Wessel erwahnte Kirche von Dair al-Mal'ak Miḫā'īl bei Nağ' ad-Dair (gegenuber von Ǧirgā)[18], die in ihrem derzeitigen Zustand funf nebeneinanderliegende Altarraume aufweist Zum Ursprungsbau gehort allein der sudliche Abschnitt mit den drei Halbrund-

---

[13] R Steinbach, Bauwelt 1962, 106ff Plan 3 Meinardus, a O 322f

[14] Derartige Zerstorungen wurden nicht selten sogar gewaltsam herbeigefuhrt Zahlreiche Hinweise auf solche Vorkommnisse sind in der kopt Patriarchengeschichte enthalten, s ferner dazu die dramatische Schilderung der Zerstorung mehrerer Kirchen im Jahre 1320 n Chr von al Maqrizi, *Ḫitat II* (Übers Wustenfeld, Gottingen 1845) 121ff (= P 51ff)

[15] Wessel, *Lexikon der Weltarchitektur* 334

[16] Somers Clark, *Christian Antiquities in the Nile Valley* 116ff Taf 34, dessen Plan aller dings nur einen Teil der Gesamtanlage zeigt, ferner Monneret de Villard, a O Abb 25 Erwahnt wird der Bau ferner von Badawy, a O 73 Meinardus, *Christian Egypt* 319

[17] Nach Auskunft der Bewohner des in der Nahe gelegenen Dorfes, s auch Somers Clark, a O 118

[18] Somers Clark, a O 140ff Taf 41,2 Meinardus, a O 300f

apsiden. Die ehemaligen seitlichen Außenwände wurden bei Anfügung der Anschlußbauten im Norden und Süden durchschlagen. Zu nennen ist ferner die bisher unpublizierte Kirche von Dair Abū Mūsā (bekannt auch unter dem Namen Dair Sitt Dimiyāna) bei Abydos[19], die sogar sieben Altarräume enthält.

Trotz der Unterschiede in der Gestalt und Zeitstellung ihrer baulichen Substanz gehören die Beispiele beider Gruppen entwicklungsmäßig zusammen. Sie kennzeichnen nur verschiedene Stadien der Auseinandersetzung mit den ihnen jeweils vorausgehenden Anlagen. In beiden Fallen besteht die Wurzel in der besonders beim ägyptischen Klosterbau beliebten Gewohnheit, immer wieder neue Kirchenbauten an bereits bestehende Anlagen anzuschließen[20]. Da die Kirchen — wenigstens in Oberägypten — vielfach an die Ostmauer der Klosterbefestigung gesetzt wurden, kamen ihr Ostabschluß und damit auch die Altarräume zwangslaufig auf einer annahernd gleichen Höhe zu liegen[21]. Beispiele bilden die Kloster Dair al-Mağma' bei Naqāda mit vier selbständigen Kirchen[22], von denen allerdings nur zwei unmittelbar nebeneinderliegen, Dair al-Mal'ak Miḫā'īl bei Qamūla[23] mit zwei Kirchen und Dair aṣ-Ṣalīb bei Naqāda mit zwei Kirchen und mehreren

[19] Johann Georg, *Streifzuge* 51f. Baedeker, *Ägypten und der Sûdan* (1928) 252. Meinardus, a.O. 301.

[20] Ursächlich hierfur ist vermutlich die fur die koptische Kirche gultige Vorschrift, daß an einem Tage nur einmal an demselben Altar die Messe gefeiert werden darf, s. J. Braun, *Der christliche Altar* (Munchen 1924) I 384 mit Quellenangaben. Den Hinweis auf diese Notiz verdanke ich H. Quecke. In Nubien scheint diese Vorschrift nicht bestanden zu haben, denn dort sind keine Bauten mit mehreren Altären bekannt, s. W. Y. Adams, JARCE 4, 1965, 122f. Bei dem in der *Hist. Patr* (ed. Burmester) II 282 erwahnten Fall einer Kirchenweihe mit vier Altären in Nubien unter dem Patriarchat des Christodoulos (1047-77 n. Chr.) durfte es sich um einen größeren Kirchenkomplex gehandelt haben.

[21] In dieser Neigung, den Klosterbezirk fortwährend durch dicht aneinandergeschlossene kirchliche Neubauten zu bereichern, besteht in der mittelalterlichen koptischen Baukunst eine nicht uninteressante, aber in der Monumentalität der Ausfuhrung nurmehr schwache Parallele zu dem altägyptischen Brauch, den heiligen Bezirk der Tempel durch Neuanlagen zu vergrößern. Das bedeutendste Beispiel bildet der Tempelbezirk von Karnak. In der byzantinischen Baukunst von Kleinasien, Griechenland und den Balkanländern sind Beispiele dieser Art seltener Genannt sei immerhin der Komplex der Fenari Isa camii von Istanbul, A. M. Schneider, *Byzanz* (Istforsch 8, 1936) 61f. Abb. 19. R. Krautheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture* (1965) 261f Abb. 99, sowie die Doppelkirche von Hosios Lukas, Ch. Diehl, *Couvent de Saint-Luc en Phocide* (Paris 1889). G. Millet, *L'école grecque dans l'architecture byzantine* (Paris 1916) 110ff O. Wulff, *Altchristliche und byzantinische Kunst* (Hdb d. Kunstwiss. 1914) II 461ff. Abb. 392. Ph. Schweinfurth, *Die byzantinische Form* (Berlin 1943) 52f. Grundriß 9. Krautheimer, a.O. 243ff. Abb. 96. A. A. Novello, *Grecia Bizantina* (Mailand 1969) Abb. S. 29.

[22] Vor allem Somers Clark, a.O. 130ff. Taf. 39 und 40

[23] Somers Clark, a.O. 121ff. Taf. 36. Monneret de Villard, a.O. 13ff. Abb. 27. Meinardus, a.O. 309f.

Kapellen[24]. Daß es sich auch bei den an die Erstanlage angeschlossenen Supplementbauten meist wiederum um vollwertige Kirchenanlagen handelt, ergibt sich aus der Vollständigkeit ihres baulichen Programms, zu dem vor allem ein dreiteiliges Sanktuarium mit betontem Mittelraum gehört — wie auch durch die Art der Beschreibung des Abū Ṣāliḥ (Anfang 13. Jh.), der in derartigen Fällen die verschiedenen aneinandergesetzten Bauten jeweils für sich behandelt[25].

In der Regel stehen diese Kirchen untereinander in direkter Verbindung. Bei den dafür erforderlichen Durchgängen handelt es sich jedoch zumeist nur um ziemlich roh in die Trennwand eingebrochene Öffnungen, die Somers Clark, als »Löcher« zu bezeichnen, für allein angemessen hält[26]. Immerhin gehören sie damit für die liturgische Nutzung in gewisser Hinsicht zusammen. Denkt man sich derartige Sammelbauten, von denen nicht selten drei in sich vollständige Einheiten nebeneinandergesetzt sind, in einem Grade zerstört und verfallen, daß eine umfassende Neuausführung unumgänglich ist, so würde man nur bei rein restaurativen Absichten jeden Bau einzeln für sich wiederherstellen. Derartige Gedanken, die erst der europäischen Gegenwart angehören, lagen den Bauleuten des 18. und 19. Jh.s in Ägypten dagegen fern. Für sie war es selbstverständlich, die aus verschiedenen ungleichartigen Bestandteilen zusammengesetzten Altbauten zu einer großen und damit für den damaligen Zeitgeschmack auch als 'schöner' empfundenen einheitlichen Anlage zusammenzufassen. Dabei darf unterstellt werden, daß man in der Frage der Erhaltung des originalen Bestandes nicht zimperlich gewesen ist und nicht selten die noch aufrechtstehenden, in dem neuen Zusammenhang dagegen 'störenden' Rudimente abgebrochen hat[27]. Auf diese Weise sind die Beispiele der ersten Gruppe entstanden. Ihre

---

[24] Somers Clark, a.O. 126ff. Taf. 38. Monneret de Villard, a.O. 13. ders., *Les couvents près de Sohâg* (Mailand 1925) I 62 Abb. 97 mit einem gegenüber der Zeichnung von Somers Clark geringfügig abweichenden Plan, sowie schließlich H. Leclercq in: DACL XII (1935) 784f.

[25] Bei der Beschreibung der sich aus einem Altbau und einem Neubau zusammensetzenden Kirche von al-Martūtī bei Minyat as-Sūdān (südlich von Kairo) s. Abū Ṣāliḥ, *Churches and Monasteries of Egypt* (Übers. Evetts 1895) fol. 44aff. hebt er, ebd. fol. 45a eigens hervor, daß beide nur durch eine Tür in Verbindung standen.

[26] Somers Clark, a.O. passim.

[27] Eines der neueren Beispiele dieser Art bildet die Georgskirche von Dair al-Maġma', die um 1920 mit Unterstützung des Comité de Conservation des Monuments Arabes, vgl. BCCMA 33, 1920-24, 37. 60. eingerissen und vollständig neu gebaut wurde, obgleich im Jahre 1912, s. die Photos bei Johann Georg, *Streifzuge durch die Kirchen und Kloster Ägyptens* Abb. 169f. noch beträchtliche Partien aufrechtstanden, deren Konservierung und Restaurierung sich bei diesem einmaligen und wichtigen Bau unbedingt gelohnt hatten. Meinardus, *Christian Egypt* 311 hat das Kloster nicht gesehen, denn er beschreibt es, als wäre alles noch vorhanden.

Zahl ist bei weitem häufiger als die der zweiten Gruppe, denn ohnehin ist vom bautechnischen Standpunkt her gesehen die Ausführung eines totalen Neubaues einfacher als die Restauration einer Ruine. Die Forschung hat sich daher damit abzufinden, daß die Mehrzahl der im 19. Jh. noch aufrecht stehenden Gebäude heute dem Erdboden gleichgemacht sind, beziehungsweise einem nichtssagenden Neubau weichen mußten. Nur wenn die Mittel sehr beschränkt waren, wurde auf den älteren Bestand, sofern von diesem noch genügend vorhanden war, zurückgegeriffen. Derartige Bedingungen lagen bei den Bauten der zweiten Gruppe vor[28]. Darüber hinaus handelt es sich hierbei um zeitlich weiter zurückliegende Baumaßnahmen.

Bei allen diesen Umbauarbeiten mußte grundsätzlich das einmal vorhandene kirchliche Programm erhalten bleiben. Jedenfalls wird man aus verständlicher Pietät keinem Heiligen so leicht den Altar entzogen haben, der ihm einst geweiht worden war. Mit dieser Konsequenz erweist sich nun auch die weitere Überlegung Wessels als unrichtig, daß die Breithauskirche ihre Entstehung dem Wunsch nach einer Vermehrung der Altäre verdanke [29]. Ein derartiges Bestreben hat es in Ägypten zwar tatsächlich in der kirchlichen Entwicklung des Mittelalters gegeben; wie gezeigt werden konnte, äußerte sich dieses jedoch damals in dem Anschluß von zusätzlichen und relativ selbständigen Nebenkirchen an bereits vorhandene Bauten[30], nicht aber in der Schöpfung eines neuen zur Unterbringung einer Vielzahl von Altarräumen besonders breit gelagerten Bautyps.

---

[28] Somers Clark, a.O. 32, ordnet die Bauten beider Gruppen unter seinem Typ 'C'. Eine derartigen Bezeichnung ist zwar nicht gerade anschaulich, hat aber fur ihn den Vorteil, sich nicht auf zufallige äußerliche Eigentumlichkeiten dieser Kirchen festlegen zu mussen. Den wichtigsten Reprasentanten dieses Typs 'C' eignet nun tatsachlich eine gewisse Reinheit der architektonischen Ausbildung, wie z.B. den kleineren meist dreischiffigen Hallenbauten, denen jedoch eine Betonung des Mittelparts fehlt und sie damit denen gleichen, die seit dem 13. Jh. in Nubien in Gebrauch waren. Beispiele nennt Adams, JARCE 4, 1965, 114ff.: Typ '3c' und '4'; innerhalb dieser Gruppe kann Somers Clark die 'Breithauskirchen' als Sonderform der Hallenkirchen darstellen, ohne ihnen gleichzeitig eine besondere Bedeutung zuzubilligen. In Anbetracht des ziemlich kläglichen Denkmälerbestandes, den man dem Typ der Breithauskirche tatsachlich zuordnen kann, erscheint es mir gegeben, diesen m W. erst in der jungsten Zeit aufgekommenen Begriff aus der Geschichtsdarstellung des mittelalterlichen Kirchenbaues in Agypten wieder zu eliminieren.

[29] Wessel, *Lexikon der Weltarchitektur* 333f.

[30] Eine zweite Möglichkeit bestand darin, die in den älteren Bauten enthaltenen Apsisnebenräume in zusätzliche Altarräume umzuwandeln. Diese Gewohnheit fuhrte vielleicht seit dem spaten 12. Jh. zu der Entwicklung eines Bautyps, dessen Sanktuarium ohne alle Nebenräume ausgebildet war und statt dessen eine Reihe von drei Altarraumen besaß. Fur die Frage der 'Breithauskirchen' sind diese Bauten jedoch ohne Belang.

MITTEILUNG

Über die älteste Vorlage der »Annales Eutychii« in der identifizierten Handschrift Sinait. Arab. 580

von

Prof. Dr. Dr. Michael Breydy

Seit Jahrzehnten bin ich auf der Suche nach der verschollenen Weltchronik zweier Maroniten, nämlich Kais' und Theophilos', von deren Existenz nachfolgende Historiker kurz, aber lobend berichtet und bezeugt haben. (Siehe Al-Mas'udi, Livre de l'avertissement, Ausg. Goeje, Leiden 1894, S. 154, und Bar-Hebraeus, Hist. des Dynasties, edit. Salhani, Beirut 1890, 98 et 219-220). Der Zufall brachte mich bei meiner jetzigen Forschung im Internationalen Forschungszentrum auf die Spur des Sinait. Arab. 580 (bzw. 582), worin ich die Hoffnung erblickte, einiges von diesen Weltchroniken finden zu können.

Meine Hoffnung wurde eigentlich nicht erfüllt, aber die erwähnte Weltchronik von Sinait. Arab. 580, dessen Verfasser unbekannt geblieben ist, konnte ich bis ins kleinste Detail identifizieren, und hoffe dadurch einen bedeutenden Dienst allen Historikern leisten zu können. Titel und Verfassernamen fehlen, da die Anfangsfolien sowie das Ende nicht mehr vorhanden sind. Nach der »Checklist of manuscripts in S. Catherine's Monastery of Mount Sinai« der amerikanischen Kommission gehört das Manuskript Nr. 582 ungefähr dem 11. Jahrhundert an. Nach dem »Catalogue of all manuscripts in the monastery of S. Catherine« (1970) von Murad Kamil gehört dasselbe Manuskript, das hier die Nr. 580 bekommt, ca. dem 10. Jahrhundert an. Es sind noch 163 Papierfolien erhalten. Keine ist numeriert, und daher ist es schwer festzustellen, wieviele Folien am Anfang und am Ende fehlen. Einige Zeichen, die schwer zu enträtseln sind, deuten nach jeder zehnten Folie, daß es sich um numerierte Bogen handelt. Die Textschrift ist wohl arabisch, aber in der alten Kufi-Schrift, wobei alle diakritischen Punkte fehlen. Diese Art von Schrift ist von dem Bischof A. Arida (später Patriarch der Maroniten) in seinem arabischen Aufsatz über die syrische und arabische Leseart (Imp. Catholique, Beirut 1914, S. 28) erwähnt worden als gewöhnliche Schriftform der arabisch sprechenden syrischen Christen, die sie den anderen arabischen Schreibern des 7. und 8. Jahrhunderts übergeben

haben. Viele kalligraphische Ähnlichkeiten im Sinait. Arab. 580 lassen sich von der syrischen Schrift herleiten und erläutern. Aus der »Arabischen Paläographie« von A. Grohmann, Wien, Bd. I (1967), Bd. II (1971), konnte ich nur einige Formen der Buchstaben feststellen und mit denen des 8. Jahrhunderts vergleichen.

Diese Schriftlage gewinnt an Bedeutung, wenn man versucht, den Text zu lesen und — wie es mir, nach ihrer Enträtselung, klargeworden ist — den Schlüssel dabei zu entdecken für jene Rätsel, die in der bekannten Auflage der Annalen des Eutychius so viele fehlerhafte Schreibweisen für Namen und Wörter darstellen. Übrigens ist es mir auf Grund einer Fotokopie dieses Manuskripts gelungen, den vollständigen Inhalt wieder in den Hauptpassagen der Annalen des Eutychius zu identifizieren. Allerdings, der Sinait. Arab. 580 ist nicht mit der eutychianischen Rezension zu verwechseln, da sein arabischer Stil und die ziemlich erstaunliche Korrektheit seiner Sätze — grammatikalisch wie orthographisch gesehen — uns mit Sicherheit andeuten, daß wir vor einer älteren Weltchronik stehen, die als Vorlage gedient haben kann für Eutychius selbst oder aber — falls es sich hier doch um ein Uroriginal von Eutychius handelt —, für seine in der Kufi-Schrift unerfahrenen Kopisten des elften und der nachfolgenden Jahrhunderte. Die Altersfrage dieser Handschrift bleibt meines Erachtens noch bestehen. Beim Abschreiben der enträtselten Schrift konnte ich feststellen, daß zwischen den jetzigen Folien 161-verso und 162-recto viele Folien, möglicherweise 15 bis 20, fehlen. Die Folionummer 140 ist auch auf zwei Folien wiederholt worden, die also die Ziffern 140a und 140b tragen. Es sind also nicht 162 vorhandene Folien, wie »Catalogue« und »Checklist« angeben, sondern 163. Auch endet die Handschrift plötzlich mitten in der Erzählung über die Expedition von al-Ma'mun nach Ägypten (813-833) gegen die revoltierenden Kopten, die sogenannten Al-Bema. Die vorhandenen 163 Folien mit durchschnittlich 10 Zeilen pro Seite umfassen jene Periode, die in den Annales Eutychii vom Fund Moses im Nil bis zum Khalifat Al-Ma'muns sich erstreckt. Bezeichnenderweise fehlen in dieser Handschrift alle Ausschnitte, die in der edierten Auflage der Annalen in CSCO 50/51 Arab. 6-7 mit der Vorbemerkung »So sagt der Arzt Sa'id ibn Batriq« beginnen, oder mit »Kehren wir zurück zu unserer Geschichte« enden. Die einzige Ausnahme bildet der Abschnitt von fol. 88 verso bis 90 recto. Es fehlen aber auch all jene Ausschnitte, die bei Eutychius für zu sehr widersprüchlich oder einfach unsinnig zu halten sind. Die sonst bekannten Grundfehler des Eutychius, etwa die chronologischen oder jene volkstümlichen Legendenstoffe, sind hier doch bemerkbar. Als Beispiele die Behauptung, Origenes sei Bischof von Mabbug und Zeitgenosse von Ibas aus Edessa und Theodoretus von Cyrus (Folio 119-recto; Annales Arab. 6. S. 205 linea 6); oder die

Geschichte des Mönches Maron, der unter Kaiser Maurikios (582-602) gelebt haben soll (Folio 122-recto; Annales Arab. 6, S. 201 linea 12); oder die Legende von Maria, der Tochter Maurikios', die angeblich mit dem Perserkönig Kesra Abrawez vermählt worden ist (Folio 127-recto; Annales Arab. 6, S. 214-215); schließlich die nicht minder legendäre Behauptung, der Kaiser Herakleios sei ein Maronit gewesen (Folio 139-verso; 140a-recto; Annales Arab, 51, S. 5 linea 4 und 6)! Andererseits erscheint uns der allgemeine Ton der Erzählungen im Gegensatz zu dem herrschenden Ton der Annalen sehr gemäßigt zu sein, respektvoll gegenüber Andersgläubigen, meistens auch sehr sachlich, und, was die arabischen Episoden betrifft (Jerusalem, Sinai-Kloster und Ägypten), eindrucksvoll in seiner Worttreue in Bezug auf die beduinische Mentalität und ihrer Stilknappheit »Balagha«. Es ist jedoch unbestreitbar, daß durch diese Rezension der Annalen im Sinait. Arab. 580 die früheren Quellen der Annales Eutychii nun besser zu identifizieren wären. Der widersprüchliche Hintergrund in der referierten Haltung des Patriarchen Elias III. von Jerusalem (ca. 878-907) könnte uns die Grenzstation anweisen zwischen dem, was Eutychius aus früheren Vorlagen abgeschrieben hat, und dem, was er von nun an »proprio marte« ergänzt hat. In Sinait. Arab. 580, Folio 162-recto, ist der Patriarch Elias in Verbindung gebracht mit einer Episode aus der Administration des Patriarchen Thomas von Jerusalem (807-821 A.D.) als dort wirkender Patriarch. Dagegen, wo die edierten Annalen von diesem Elias berichten (CSCO 51, S. 75), erzählen sie uns, daß er gleich nach seiner Bestellung eine »zweite Patriarchenweihe« in Alexandrien empfängt, um danach sein ganzes Leben dort zu verbringen. Seine angebliche Verwaltung in Jerusalem müßte also ausfallen. Diesen Tatsachen entsprechend könnten wir die Leistung des Eutychius auf den Anfang des zehnten Jahrhunderts beschränken. Dies wäre aber auch derselbe Zeitpunkt, an dem Qais der Maronit seine Weltchronik abgeschlossen hatte, nämlich mit dem Khalifat von Al-Muktafi billah A.D. 904. (Siehe die anfangs zitierten Quellen!) Wenn wir also von den offensichtlich eigenen Interpolationen des Arztes Eutychius absehen, müßte sich seine Geschichtsschreibung auf eine reine Kopistenauswahl von vorangegangenen Chroniken reduzieren.

Bei dieser Handschrift Sinait. Arab. 580 ist es jedoch bezeichnend, daß alle Personennamen, gleich ob byzantinischer oder lateinischer Träger, im Gegensatz zu der verbreiteten Rezension der Annalen sehr korrekt zu lesen sind. Dies berechtigt mich, zu behaupten, daß einerseits die eutychianischen Fehlabschreibungen auf Unkenntnis der griechischen Sprache bzw. der byzantinischen Quellen zurückzuführen sind, andererseits auf die unzureichende Fähigkeit des Eutychius bzw. seiner späteren Kopisten, die Kufischrift der benutzten arabischen Vorlagen lesen zu können. Wenn dies nicht

eines der ersten Originale des Arztes Eutychius ist (siehe die Hypothese der verschiedenen unvollständigen Kopien der Annalen nach den Angaben von Yahya ibn Sa'id in Patrologia Orientalis 18 fasc. 5 Nr. 90, S. 709 und 710 bzw. 11 und 12), dann handelt es sich hier um eine direkte Vorlage, die Eutychius selbst ausgeschöpft hat.

Die Bedeutung des Sinait. Arab. 580 ist jedenfalls, abgesehen nur von den fehlenden Folien und seiner noch nicht gelösten Altersfrage, so groß, daß es nicht mehr akzeptabel wäre, die verschiedenen Auflagen der Annalen (seit Pocoke und Seldenius in London 1658/59 und Migne PG 111 und CSCO 50/51) zu benutzen, ohne sie mit dieser Handschrift zu vergleichen, und die unvermeidlich gewordenen Korrekturen in Betracht zu ziehen. Die Hypothese von René Burtin über die Lesart von »Eleona« ist jedenfalls nicht mehr vertretbar (s. Revue biblique N.S. (1914) 401-423), da der Kontext und die Schreibweise im Sinait. Arab. (folia 105-recto et 115-recto et verso et alibi) klar und zweifelsohne auf die sog. *Néa*-Kirche des Justinian und nicht auf die Eleona-Kirche auf dem Ölberg deuten. Ein weiteres Beispiel für unvermeidliche Korrekturen besteht ferner in der Namensbezeichnung jener zyprischen Ortschaft, wo der heilige Patriarch Johannes der Almosengeber gestorben und begraben worden ist. Es darf nämlich nicht mehr »Asataneta« gelesen werden, sondern »Amathunta« (nach Sinait. Arab. fol. 131-verso), die bekannte Bischofsresidenz in der damaligen Diözese Amathus (vgl. Le Quien, Oriens Christianus Bd. 2, Paris 1740, 1037/38, und vorher 1063/64, im Vergleich mit Migne PG 114/960 und zum Gegensatz mit der Annalen-Auflage Migne PG 111/1084-D; CSCO 50, Arab. 6, S. 218).

Zur Gegenwartslage der Orientalischen Kirchen *

von

Johannes Madey

Vorbemerkung: Es ist im Rahmen dieser Abhandlung nicht möglich, eine umfassende Übersicht über die Situation zu geben, in der sich die verschiedenen orientalischen Kirchen befinden. Wir werden uns beschränken müssen, einige wichtige Akzente zu setzen, die wir für relevant halten. Um dennoch einen Einblick zu bieten in das, was in den orientalischen Kirchen vor sich geht, behandeln wir

1. die Orthodoxen Kirchen byzantinischer Überlieferung, d.h. die Kirchen der Chalkedonensischen Orthodoxie,
2. die Orientalischen Orthodoxen Kirchen, d.h. die sog. vorchalkedonensischen Kirchen unter Einschluß der Assyrer, die man auch »Nestorianer« nennt,
3. die in Gemeinschaft mit der Römischen Kirche lebenden orientalischen Kirchen beider vorgenannter Traditionen, d.h. die katholischen Ostkirchen, die unpassenderweise auch »unierte« Kirchen bezeichnet werden.

I. Die Orthodoxen Kirchen

Seit mehr als einem Jahrzehnt bereiten die östlichen orthodoxen Kirchen, die dem byzantinischen liturgischen Ritus folgen, die Pan-Orthodoxe Große Synode vor, die nach dem gemeinsamen Willen der autokephalen Kirchen das achte Ökumenische Konzil werden soll. Eine Agende für dieses Konzil wurde in Rhodos 1961 ausgearbeitet; sie hat sich aber in der Zwischenzeit als zu schwerfällig erwiesen, so daß im Jahre 1971 eine Kommission in Chambésy bei Genf, wo sich das Orthodoxe Zentrum des Ökumenischen Patriarchats befindet, zusammengetreten ist, um diese Agende zu revidieren. Metropplit Damaskinos Papandreou, Leiter des Zentrums und Sekretär der Vorbereitungsarbeiten, gab bekannt, daß eine weitere theologische Vorbereitung unumgänglich sei.

An den Vorbereitungen für das Konzil nehmen alle orthodoxen Kirchen teil, die in liturgischer und kanonischer Gemeinschaft mit Konstantinopel stehen. Ausgeschlossen bleiben davon alle jene orthodoxen Kirchen, die

* Vortrag, gehalten am 7. Oktober 1974 vor der Sektion für die Kunde des Christlichen Orients anläßlich der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft (Paderborn, 5.-9. Oktober 1974).

durch die Ereignisse nach dem ersten und dem zweiten Weltkrieg ein Eigenleben führen, ohne mit ihrer ursprünglichen Mutterkirche verbunden zu sein, so z.B. die Russische Orthodoxe Kirche im Exil unter Metropolit Filaret (New York), die in ihrem Schrifttum große Reserven gegenüber dem Konzil angemeldet hat, das nach ihrer Auffassung zur Preisgabe wesentlicher Bestandteile des Glaubensgutes führen würde, die in Gemeinschaft mit dieser Kirche stehenden griechischen Alt-Kalendaristen, verschiedene ukrainische orthodoxe Jurisdiktionen, die weißruthenische orthodoxe Kirche unter Erzbischof Andrej Kryt von Navahradak und Cleveland (USA), die vor kurzem vom Serbischen Patriarchat abgespaltene, als unabhängig ausgerufene Makedonische Orthodoxe Kirche usw.

Die Beziehungen zwischen dem ersten Sitz der Orthodoxie und der Russischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats sind keineswegs ungetrübt. Der Weltöffentlichkeit wurde dies besonders klar, als das Moskauer Patriarchat im Alleingang schon gleich zu Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils Beobachter entsandte, obwohl kurz zuvor im offiziellen Organ, dem »Journal des Moskauer Patriarchats«, ein Artikel mit der Überschrift »Non possumus« erschienen war. Das Moskauer Patriarchat hat zum Beispiel auch die der Polnischen Orthodoxen Kirche 1924 vom Ökumenischen Patriarchat verliehene Autokephalie nicht anerkannt und dieser Kirche seinerseits autokephale Rechte 1948 zuerkannt. Ebenso hat Moskau 1951 der Orthodoxen Kirche in der Tschechoslovakei, die bis dahin im Verband des Serbischen Patriarchats stand, die Autokephalie verliehen und zuletzt der Russischen Orthodoxen Griechisch-Katholischen Kirche von Amerika (1970), die seither den Namen »Orthodoxe Kirche in Amerika« trägt. Das Ökumenische Patriarchat hat, ebenso wie viele andere orthodoxe Kirchen, diese Autokephalien Moskauer Provenienz nicht anerkannt, da es die Verleihung der Autokephalie zu seinen besonderen Vorrechten zählt.

Trotz seiner prekären Lage in der Türkei hat das Ökumenische Patriarchat außerhalb seines Territoriums während des Pontifikates von Athenagoras I. (1948-1972) eine große Entfaltung vollzogen. Es ist ja für die seelsorgliche Betreuung der Auslandsgriechen allein zuständig. Außerdem gehören ihm einige Eparchien in Griechenland und die Kirche von Kreta an. Letztere ist halbautonom; an ihrer Spitze steht seit 1967 ein Erzbischof, die übrigen Ordinarien haben den Titel »Metropolit«. In Westeuropa wurde die Metropolie von Thyatira, die bis 1968 Jurisdiktion für ganz Europa hatte, zur Würde eines Erzbistums von Thyatira and Großbritannien erhoben; aus dieser Jurisdiktion wurden 1963 ausgegliedert die Metropolien von Frankreich, Deutschland und Österreich, 1969 von Schweden und Belgien. Das russische Exarchat in Westeuropa, das 1931 gegründet wurde, erhielt 1965 eine gewisse Selbständigkeit, um sich eventuell dem Moskauer Patriar-

chat zu unterstellen; es kehrte jedoch 1971 wieder als Erzbistum von Westeuropa in die Gemeinschaft von Konstantinopel zurück. Das Erzbistum von Nord- und Südamerika mit Sitz in New York, dessen Oberhirte Patriarch Athenagoras vor seiner Wahl gewesen ist, wurde 1970 in den Rang einer Metropolie des Syntagmation des Ökumenischen Patriarchats erhoben; ihr wurde der erste Platz nach den acht alten Metropolien, also der neunte, zugewiesen. Erzbischof Iakovos wurde als außerordentlicher Patriarchalexarch anerkannt, der im Besitz aller Vollmachten ist, für eine Verbesserung des Klimas unter den verschiedenen orthodoxen Jurisdiktionen in Amerika die notwendigen Schritte zu tun. Die Metropolie von Australien und Neuseeland, die 1929 gegründet wurde, erhielt den Rang eines Erzbistums; 1970 wurde Neuseeland eine selbständige Metropolie.

Das Ökumenische Patriarchat hat vielfältige Schritte unternommen für eine engere Zusammenarbeit unter den autokephalen Orthodoxen Kirchen. Hervorzuheben sind aber auch seine Bemühungen für eine Annäherung an die alten Orientalischen Orthodoxen Kirchen, von denen die byzantinische Orthodoxie seit Chalkedon getrennt ist, sowie zur katholischen Kirche, zur anglikanischen Gemeinschaft und zum Ökumenischen Rat der Kirchen. Der verstorbene Patriarch Athenagoras hat persönlich verschiedene Besuche den genannten Institutionen abgestattet, lediglich die russische Kirche konnte er nicht besuchen; auch sein früheres Erzbistum von Nord- und Südamerika hat er nicht mehr wiedergesehen.

Sein Nachfolger Dimitrios I. führt das Programm Athenagoras' weiter, doch sind die Beziehungen zwischen Konstantinopel und Rom heute nicht mehr dieselben. Auf den Enthusiasmus seines Vorgängers ist eine größere Nüchternheit gefolgt. Es geht Dimitrios I. in erster Linie um ein gemeinsames Vorgehen der Gesamtorthodoxie. Die jüngst veröffentlichte gemeinsame Erklärung, die von einer Kommission der Heiligen Synode und der Besucherdelegation der Rumänischen Orthodoxen Kirche veröffentlicht wurde, weist deutlich in diese Richtung.

Die griechisch-orthodoxen Patriarchate des Nahen Ostens, von Alexandrien, von Antiochien und von Jerusalem haben ihre eignen Probleme. In Ägypten hält die Auswanderung der Christen an. So schmilzt die Zahl auch der Orthodoxen. Da sich das Patriarchat Alexandrien aber immer stärker auch in die Länder Schwarzafrikas ausdehnt, verlagert sich seine Bedeutung nach dorthin. Die Missionsländer sind auf die Unterstützung vor allem der Kirchen Griechenlands und Zyperns angewiesen. Jüngst wurden die ersten drei Afrikaner zu Auxiliarbischöfen gewählt und geweiht. Die Patriarchate Antiochien und Jerusalem wurden durch den letzten arabisch-israelischen Konflikt in Mitleidenschaft gezogen. Da die Auswanderung der Christen aus dem israelisch besetzten Jerusalem weiter anhält (die Zahl der christ-

lichen Einwohner der Heiligen Stadt ist auf knapp 10-15000 zusammengeschmolzen), kann von einer beängstigenden Lage gesprochen werden. Hinzu kommt der Konflikt zwischen griechischer Hierarchie und arabischen Gläubigen.

Das Patriarchat Antiochien hat vor kurzem drei Bischofssitze in der Süd-Türkei, die von einem Priester verwaltet werden, reaktiviert. Es kann jedoch noch nicht gesagt werden, wie diese Bistümer arbeiten werden, da die Türkei nur Geistliche türkischer Nationalität zuläßt. Zwischen den beiden Erzbistümern in den Vereinigten Staaten (New York und Toledo, Ohio) sind die Spannungen immer noch nicht behoben; obwohl beide Bischöfe Mitglieder der Heiligen Synode sind, weigert sich New York, Toledo auch Mitglied in der Standing Conference of Canonical Bishops der USA werden zu lassen. Ökumenisch hat das Patriarchat einen bedeutenden Schritt in Richtung auf das Griechisch-Katholische Melkitische Patriarchat von Antiochien gemacht; zum erstenmal seit der Verdoppelung der Hierarchie im Jahre 1724 hat eine Delegation der orthodoxen Synode die katholische Synode im Mai 1974 besucht.

Von den Kirchen hinter dem Eisernen Vorhang ist die Lage am schlimmsten in Albanien, dem sog. »ersten atheistischen Staat«. Der Metropolit-Primas dieser Kirche ist in einem der Konzentrationslager gestorben. Jede öffentliche Tätigkeit ist verboten. In der Sowjetunion existieren die beiden autokephalen Kirchen : die Russische Orthodoxe Kirche und die Georgische Orthodoxe Kirche. Trotz der offiziellen Verlautbarungen kann ihre Lage nicht als normal angesehen werden. Immer wieder hört man von Verhaftungen oder Amtsenthebungen von Priestern, die zur Elite der Kirche zählten. Der Staat bedient sich der Kirche zur Verwirklichung mancher politischer Ziele : der Vorstoß auf die Übereignung der russischen Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland, die sich in dem Besitz der schismatischen Auslandskirche befinden, an das Moskauer Patriarchat, das wiederum nach sowjetischem Gesetz keinen Besitz haben darf, weist darauf hin. Einer gewissen Freiheit erfreut sich die Kirche Rumäniens, die zwei Fakultäten und einige Priesterseminare besitzt. Die theologische Wissenschaft in diesem Lande hat Niveau und ist mit der der griechischen Fakultäten vergleichbar. In Bulgarien ist die Kirche lediglich geduldet. Dasselbe kann man heute auch von der Situation in der Tschechoslovakischen Volksrepublik sagen. Sowohl die Zahl der Gläubigen als auch die der Geistlichen ist in den letzten Jahren stark zurückgegangen, und man kann dafür nicht nur die Wiederzulassung der Griechisch-Katholischen Kirche verantwortlich machen. Der Staat entzieht manchen Priestern die Erlaubnis, seelsorglich tätig zu sein. Andere ziehen es vor, um ihrer Familien willen in weltliche Berufe abzuwandern. Auch in Jugoslavien, dem am meisten zum Westen geöffneten Land, scheint die Zeit

der Ruhe für die Kirche vorbei zu sein. Immer häufiger sind Angriffe in der Presse zu lesen. Auch Verhaftungen von Priestern kommen vor. In den letzten Jahren konnte das Serbische Patriarchat jedoch für die Emigranten zwei neue Bistümer gründen : eins für Westeuropa mit Sitz in Düsseldorf und London, das zweite in Australien. Hier gibt es jedoch Schwierigkeiten zwischen den Emigranten, die nach dem Zweiten Weltkrieg nicht mehr in ihre Heimat zurückkehrten bzw. aus dem kommunistischen Jugoslavien flohen und den Serben, die als Gastarbeiter in die Länder der EWG kamen ; zuweilen machen sich diese Schwierigkeiten der Anpassung auch unter der Geistlichkeit bemerkbar.

Aus dem bisher Gesagten wird deutlich, wie verschieden die Situation der Orthodoxie in den einzelnen Ländern sein kann, und welche Barrieren zu überwinden sind, um dennoch zu einem gemeinsamen Handeln zu gelangen.

II. Die Orientalischen Orthodoxen Kirchen

Wir wollen unsere Aufmerksamkeit nun den sog. vorchalkedonensischen Kirchen zuwenden, wobei wir zuerst die Assyrische Kirche des Ostens, die man »nestorianisch« nennt, behandeln, anschließend die lange Zeit »monophysitisch« bezeichneten Kirchen, die sich selbst die Bezeichnung »Orientalische Orthodoxe Kirchen« gegeben haben, um sich von den »Östlichen Orthodoxen Kirchen« des byzantinischen liturgischen Ritus abzuheben.

1. Die Kirche des Ostens, früher auch persische, assyrische oder chaldäische Kirche genannt, hat von ihrer einstigen Größe nichts mehr. Selbst in ihrem Stammland gehören die meisten Christen heute der katholischen Chaldäischen Schwesterkirche an. Zwei Krisen erschütterten diese kaum 100000 Gläubige zählende Kirche, die heute im Nahen Osten, in den USA und in Indien Anhänger zählt. Die erste Krise wurde ausgelöst durch die Einführung des gregorianischen Kalenders und eine Milderung der Fastendisziplin vor einigen Jahren durch den Patriarchen-Katholikos Mar Shimun. Sein Gegner, der Metropolit von Indien, Mar Thoma Darmo, ein Syrer, den der Patriarch abgesetzt hatte, kehrte in den Nahen Osten zurück (der Patriarch residiert in den Vereinigten Staaten) und wurde dort Patriarch der »Alten Kirche des Ostens«. Sein Nachfolger wurde Mar Addai II. Die zweite Krise brach 1973 aus, als der in den USA residierende Patriarch Mar Shimun heiratete. Er trat zwar zuvor als Patriarch zurück, nahm jedoch seine Funktion wieder auf, als ihn die Bischofssynode unter der Führung seines Onkels, des Metropoliten Mar Khnanisho, von allen priesterlichen Funktionen suspendierte. Wir haben heute verschiedene Gruppen zu unterscheiden : a) die Anhänger des verheirateten Mar Shimun, b) die

Bischofsgruppe unter Mar Khnanisho*, c) die zu Mar Addai II. stehenden Gläubigen in Baghdad, d) die von Mar Addai abgespaltenen Bischöfe, die von seinem Vorgänger Mar Thoma Darmo ebenfalls geweiht worden waren, in Kirkuk und Mossul, e) die unter Mar *Aprem von Indien stehenden 15000 Gläubigen, die sich aus dem Wirrwarr heraushalten* wollen; es handelt sich hier um die Nachkommen ehemaliger Katholiken der syro-malabarischen Kirche in Trichur, Kerala, und Umgebung, die wegen der fortschreitenden Latinisierung im 19. Jahrhundert nach dem ersten Vatikanischen Konzil ins Schisma übergingen und seit 1907 ununterbrochen in Gemeinschaft mit dem sog. »nestorianischen« Patriarchat leben. Mar Aprem und sein Auxiliar, Mar Paulos, gehören zu den wenigen Bischöfen der Kirche des Ostens, die eine theologische Bildung haben. Mar Aprem, der Metropolit, hat vor wenigen Wochen seine Dissertation an der Serampore-Universität eingereicht.

2. Zu den Orientalischen Orthodoxen Kirchen gehören die Koptische, die Syrische, die Äthiopische, die Armenische und die indische Malankara (auch Malabar-genannte)-Kirche.

a) Mit der Erwählung des neuen Papstes von Alexandrien und Patriarchen der Verkündigung des hl. Markus, Amba Shenuda III., beginnt eine neue Ära in der Geschichte des koptischen Patriarchats. Der Patriarch hat unübersehbare Zeichen gesetzt, daß er die Einheit der Christen, vor allem die der Kirchen, die die apostolische Nachfolge bewahrt haben, als das wichtigste Programm für sein Pontifikat ansieht. Er besuchte nicht nur zahlreiche orthodoxe Kirchen byzantinischer Tradition diesseits und jenseits des kommunistischen Machtbereiches, er drängt nicht nur auf eine immer stärkere Kooperation der Orientalischen Orthodoxen Kirchen untereinander, er geht selbst voran. Von historischer Bedeutung war sein Besuch 1973 bei Papst Paul VI. in Rom aus Anlaß des Jubiläums seines heiligen Vorgängers, den beide Kirchen zu ihren Vätern zählen, des hl. Athanasios des Großen. Die beiden Päpste unterzeichneten nicht nur ein Glaubensbekenntnis, das ihre fundamentale Einheit im Glauben zum Ausdruck brachte, sie beschlossen auch, eine offizielle gemischte katholisch-koptische Theologenkommission einzusetzen zur Klärung der noch trennenden theologischen Fragen. Diese Kommission schließt auch koptisch-katholische Theologen mit ein: ein weiteres Zeichen der Öffnung der koptisch-orthodoxen Kirche. Immer häufiger sehen wir den koptisch-katholischen Patriarchen und Kardinal Stephanos I. an der Seite des koptisch-orthodoxen Papstes

* Er hat den Anschein, daß diese Gruppe geneigt ist, sich mit Mar Shimun zu versöhnen und ihn auch verheiratet als Patriarchen anzuerkennen. Aus der Ehe Mar Shimuns ging inzwischen ein Sohn hervor, der Johannan heißt.

Shenuda. Bei der Feier der Weltgebetsoktav 1974 wirkten in der koptisch-orthodoxen Kathedrale neben dem Papst Shenuda die beiden katholischen Patriarchen Maximos V. und Stephanos I. und der Apostolische Pronuntius mit. Das Heilige Jahr eröffnete in Ägypten der koptische Papst, umgeben vom koptisch-katholischen Patriarchen, dem Pronuntius und den Vertretern anderer christlicher Gemeinschaften Ägyptens. Die Beziehungen zwischen orthodoxen Kopten und Katholiken sind in Ägypten derart fortgeschritten, daß jüngst der koptisch-orthodoxe Minister für Tourismus und Zivilluftfahrt, Ing. Ibrahim Naguib, als Nachfolger des nach Großbritannien versetzten Pronuntius, Erzbischof Bruno Heim, zum Präsidenten der Caritas Ägyptens gewählt wurde.

b) Die Syrisch-Orthodoxe Kirche des Patriarchats Antiochien hat nach dem historischen Besuch ihres Patriarchen Ignatius Yacoub III. in Rom ihre Einstellung gegenüber der katholischen Kirche einschließlich dem Syrisch-Katholischen Patriarchat revidiert. Anzeichen dafür waren bereits beim Begräbnis des griechisch-katholischen Patriarchen Maximos IV. 1967 sichtbar geworden, als Patriarch Ignatius Yacoub III. während des Totenoffiziums das Evangelium in der melkitischen griechisch-katholischen Kathedrale sang. Die Jubiläumsfeier zu Ehren des 1600. Todestages des gemeinsamen Kirchenvaters Ephrem zeigte die Einheit der syrischen »Nation«: Während der Patriarchalliturgie in der orthodoxen Kathedrale in Damaskus sang der syrisch-katholische Chor, und außer dem Patriarchen hielt auch der syrisch-katholische Erzbischof Mar Giwargis Schelhot eine Ansprache. In Aleppo zelebrierte der syrisch-orthodoxe Metropolit in der syrisch-katholischen Kathedrale, während der syrisch-katholische Metropolit in der syrisch-orthodoxen Kathedrale die Eucharistie feierte. Die Predigt hielt jeweils der gastgebende Bischof. Das Jubiläum St. Ephrems führte dazu, daß im benachbarten Irak von staatlicher Seite eine »Syrische Akademie« gegründet wurde, die vom 4. bis 10. Februar d.J. ein Festival durchführte, das dem Kirchenlehrer Mar Ephrem und dem berühmten christlichen syrischen Arzt, Philosophen und Übersetzer Hunayn ibn Ishaq gewidmet war. Einer der Präsidenten der Akademie ist der syrisch-orthodoxe Patriarch, der während des Festivals auch selbst das Wort nahm. — Ein besonderes Problem für die beiden Diözesen dieses Patriarchats in der Türkei stellt die Auswanderung zahlreicher Gläubigen dar, die in den Ländern der EWG und in der Schweiz Arbeit suchen. Zum Seelsorger dieser Gläubigen wurde vor nicht langer Zeit der Priester Bitris Öğünç Schüsche bestellt, der vor wenigen Monaten im Tabor-Verlag, Gaildorf, erstmals eine Schallplatte mit der syrischen Jakobus-Liturgie veröffentlichte.

c) Umso bedauerlicher ist es, daß Patriarch Ignatius Yacoub III, in die Orthodoxe Syrische Kirche des Ostens, d.h. in das Katholikat von Indien,

Unfrieden hineingebracht hat, der sich zu einem vollendeten Schisma ausgeweitet hat. Nur zehn Jahre dauerte der Friede zwischen den ehemaligen Anhängern des Patriarchen und des Katholikos-Metropoliten von Malankara; 1964 wurde die Einheit der seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts streitenden Parteien in Gegenwart des Patriarchen besiegelt. Den über 90jährigen Katholikos Baselius Augen II. beschuldigt der Patriarch in einem Schreiben vom 30. Januar 1974, in 13 Punkten gegen die Disziplin der syrisch-orthodoxen Kirche schuldig geworden zu sein. Im Jahre 1972 hatte der Katholikos sich als Nachfolger auf dem Stuhl des Apostels Thomas bezeichnet. Der Patriarch erkennt Thomas dagegen nicht den Titel Apostel zu, sondern bezeichnet ihn einen Jünger des Herrn ohne apostolische Vollmachten. Er streitet ferner ab, der indischen Kirche die Autokephalie zuerkannt zu haben und verlangt Subordination. Ferner verurteilt der Patriarch u.a. die Tatsache, daß die orthodoxe syrische Kirche in Indien die Zweinaturenlehre, wie sie im Tomos Leonis dargestellt wird, nicht verurteilt. In der Zwischenzeit hat der Patriarch vier Bischöfe für Indien geweiht, ohne Zustimmung der indischen Hierarchie und damit den Bruch besiegelt. Es sieht ganz so aus, als wolle er eine separate Kirche dort gründen, die in vollständiger Abhängigkeit von Damaskus leben soll. Zur Zeit finden zwischen den beiden Parteien zahlreiche Prozesse statt. In manchen Bistümern halten bis zu 90 Prozent der Gläubigen und 50 Prozent der Priester zum Patriarchen, so z.B. in Ankamali. Zweideutig ist die Haltung von zwei Metropoliten der indischen Hierarchie *. Ein Metropolit sagte mir im August, er glaube nicht, daß es in den nächsten 50 Jahren zu einer erneuten Aussöhnung kommen werde; andere Mitglieder der Hierarchie sind optimistischer und glauben, dies werde schon in wenigen Jahren geschehen. An dem ganzen Konflikt gewinnen nur die Advokaten und die Gerichte. Fast jede Woche kann man in den Zeitungen Keralas lesen, daß die Gerichte Kirchen schließen lassen, bis geklärt wird, welcher Gruppe die Benutzung zugesprochen werden kann. Ein Priester sagte mir (er ist einer der Anhänger des Patriarchen): »Der Apostel Thomas war nur ein Laie. Deshalb kann er keinen Stuhl gehabt haben. Es gibt nur einen apostolischen Stuhl, den des hl. Petrus in Antiochien, und wir feiern nur diesen apostolischen Stuhl in unserem Kalender am 22. Februar.« In der Tat ist es die Auffassung des syrischen Patriarchats, daß Petrus nur Bischof von Antiochien gewesen sei; das Martyrium habe er während einer seiner apostolischen Reisen in Rom in Jahre 67 erlitten. Sein Nachfolger war dann Evodius (67/68), auf den Ignatius I. (68-107) folgte. Dennoch bleibt bestehen, daß der Patriarch 1958 die Verfas-

* Inzwischen sind die beiden Metropoliten von Kandanad und Knanaya von der Synode des Katholikats suspendiert worden und haben sich dem Patriarchen unterstellt. Der Patriarch hat 1975 zwei weiteren Indern die Bischofsweihe gespendet.

sung der indischen Kirche, als der Katholikos gewählt worden war, anerkannte, in der es in der Präambel heißt: »1. Die Malankara-Kirche bildet einen Teil der orthodoxen syrischen Kirche; das Oberhaupt der orthodoxen syrischen Kirche ist der Patriarch von Antiochien. 2. Die vom Apostel Thomas gegründete Malankara-Kirche gehört zur orthodoxen syrischen Kirche des Ostens; das Oberhaupt der syrischen Kirche des Ostens ist der Katholikos.« Hier wird der Katholikos dem Patriarchen als ebenbürtig hingestellt, wobei dem Patriarchen als dem Petrus-Nachfolger lediglich ein Präzedenz-Primat zugestanden wird. Im Augenblick ist die Lage derart verfahren, daß jegliche Gemeinschaft zwischen Antiochien und Kottayam/Indien unterbrochen ist. Auch in der Liturgie wird der Patriarch nicht mehr kommemoriert. — Die Orthodoxe Indische Kirche arbeitet in der All-Indischen Ökumenischen Koordinierungskommsion mit. Ihr gehören auch die katholische Kirche und der Nationale Rat der Kirchen in Indien an. Zu den Leitern dieser Kommission gehört der Metropolit Mar Theophilos, ein Mann mit hoher Bildung und ökumenischem Weitblick.

In diesem Zussamenhang muß gefragt werden, welche Auswirkungen das Schisma zwischen den beiden Kirchen westsyrischer Tradition auf die katholisch-altorientalischen Konsultationen haben wird, die ja schon im nächsten Jahr als offizielle Gespräche fortgesetzt werden sollen, wie Papst Shenuda III. und Kardinal Willebrands einmütig erklärt haben.

d) Über die Armenische Apostolische Kirche ist wenig zu sagen. Die Spannungen, die zwischen dem Obersten Katholikat von Etschmiadzin und dem Katholikat von Kilikien in Antelias besonders heftig nach dem Krieg waren, sind zu einem guten Teil abgebaut. Psychologisch gibt es aber doch noch manches, was zu tun wäre. In den Vereinigten Staaten z.B. hat Etschmiadzin zwei Diözesen, in Kanada eine Prälatur; gleichzeitig ist auch das Katholikat von Kilikien in diesem Gebiet mit einem Bistum vertreten. Die Diözese und die beiden Vikariate des Iran, die eigentlich zum Jurisdiktionsgebiet von Etschmiadzin gehören, stehen de facto unter Antelias; umgekehrt ist es bei der Diözese Damaskus, die sich der Jurisdiktion des Katholikos von Kilikien entzogen und Etschmiadzin unterstellt hat. In Europa wirkt sich dieser Streit in Griechenland aus, wo etwa die Hälfte der 10000 Armenier je zu Etschmiadzin und zu Antelias stehen. Die Armenier in Deutschland haben noch keine eigene Kuratie. Sie werden teils von Wien, teils von Paris aus seelsorglich mitbetreut.

e) Die Äthiopische Nationalkirche versucht in den letzten Jahren, sich eine Organisation zu geben, die der staatlichen Aufteilung des Landes entspricht. Die Beziehungen zwischen der Kirche und dem Staat sind zur Zeit sehr gespannt; die Gründe hierfür liegen jedoch mehr auf wirtschaftlichem als auf religiösem Gebiet. Wegen der starken Auswanderung von

Äthiopiern, vor allem nach den Vereinigten Staaten, Guyana, Tobago and Trinidad, wurde ein Bistum der Amerikas und von Westindien errichtet, dem als Oberhirte Abuna Ghebre Yesus Meshesha vorsteht. Die erste Gemeinde in den USA wurde 1959 errichtet.

III. Die Katholischen Ostkirchen

Die Verabschiedung des Dekretes »Orientalium Ecclesiarum« zusammen mit dem Dekret »Unitatis Redintegratio« durch das Zweite Vatikanische Konzil im Jahre 1964 kennzeichnet eine neue Markierung in der Geschichte jener katholischen Kirchen des Ostens, die in Gemeinschaft mit der römischen Kirche leben. Die zum abendländischen oder römischen Patriarchat gehörende lateinische Kirche nimmt in diesen Dekreten Abschied von einer Einstellung, die man vielleicht »Paternalismus« kennzeichnen kann. Sie anerkennt, daß das orientalische Erbe wesentlich zur katholischen Tradition gehört und daß sich die orientalischen Kirchen nicht in Nachahmung der lateinischen Kirche, sondern nach ihren eigenen Überlieferungen und Gesetzen regieren sollen.

Papst Paul VI. hat diese Tatsache in seiner Ansprache an die Mitglieder und Berater der für die Neukodifizierung des orientalischen Kirchenrechtes eingesetzten Kommission nochmals hervorgehoben (18. März 1974), als er u.a. sagte: »Der Aufbau und die Zusammensetzung dieser Unserer Kommission gewährt, soweit dies möglich ist, die Sicherheit ihres orientalischen Charakters, da sie aus einer Vielfalt von Kirchen besteht und zugleich Unseren Wunsch sichtbar werden läßt, die Orientalen möchten ihren Codex selbst verfassen.« In der Tat stehen die katholischen Orientalen vor einem Dilemma: die bisher veröffentlichten Teile ihres Kirchenrechtes — sie erschienen während des Pontifikats von Papst Pius XII. in der Form von Motu proprios — verraten auf Schritt und Tritt einen lateinischen Geist, stützen sie sich doch auf jene Synoden seit dem 18. Jahrhundert, die die Latinisierungen in die in vollständiger Gemeinschaft mit Rom stehenden Ostkirchen hineintrugen, oder aber sie sind mehr oder weniger reine Abschriften der entsprechenden Kanones aus dem für die abendländische Kirche geltenden Codex Juris Canonici; andererseits haben diese Ostkirchen eine ökumenische Verantwortung gegenüber ihren Schwesternkirchen, die nicht in voller Gemeinschaft mit der römischen Kirche leben und denen sie aufgrund ihres Zwittercharakters mehr Ärgernis als Anregung sind, die Gemeinschaft mit der römischen Kirche, der »Vorsitzenden des Liebensbundes« (Ign. v. Ant., Ad Rom.) zu suchen. In dem Konzilsdekret »Orientalium Ecclesiarum« ist der starke Wunsch zum Ausdruck gebracht worden, daß diese katholischen Ostkirchen aber Zeugen seien einer hundertprozentigen Katholizität und einer ebensolchen Orientalität. Diese Einsicht

scheint jedoch sowohl bei bestimmten Teilen der römischen Kurie wie auch bei manchen latinisierten Orientalen selbst zu fehlen. Erst vor kurzem, als Patriarch Maximos V. sich in Deutschland zu einem Privatbesuch aufhielt, kritisierte er nachdrücklich, daß sich einige Kuriale mit dem Papst identifizierten und die orientalischen Patriarchen und ihre Kirchen in einer Art und Weise behandeln, als seien sie Suffragane der römischen Kirchenprovinz; eine solche Behandlung würden sich die orthodoxen Patriarchate niemals gefallen lassen. Papst Paul VI. übersieht die Schwierigkeiten keineswegs, wenn er für die Neukodifizierung drei Richtlinien aufstellt, nach denen sich die Kommission bei ihrer Arbeit richten soll: 1. sowohl die früher publizierten Teile als auch die noch nicht veröffentlichten Teile des zu kodifizierenden Rechtes sollen den Anregungen des Zweiten Vatikanischen Konzils folgen, 2. sie sollen dem Geist der orientalischen Überlieferung entsprechen, die zweifelsohne vielfältig ist und deren Vielfalt wohl auch für die einzelnen Teilkirchen berücksichtigt werden muß; es kann nicht angehen, anstelle eines latinisierten Rechtes jetzt etwa ein byzantinisiertes zu setzen; 3. die Aufgabe der Kommission ist es, einen Kodex der Gesetze zusammenstellen, nicht aber aus eigener Willkür neue Gesetze zu schaffen. Sodann verweist der Papst auf die Aufgabe der katholischen Orientalen und ihres Kodex, entsprechend dem Dekret über den Ökumenismus die Einheit der Christen, vor allem der Christen orientalischer Tradition, zu fördern. Positiv beurteilt der Heilige Vater die Gründung der internationalen Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen mit Sitz in Wien, die bereits zwei Kongresse in Wien und auf Kreta abgehalten hat und das Jahrbuch »Kanon« bei Herder publiziert. In dieser Gesellschaft arbeiten römisch-katholische, orthodoxe und orientalische katholische Christen verschiedener Traditionen zusammen. So hat der Papst in diesem Zusammenhang auch beim Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom eine Fakultät des orientalischen Kirchenrechtes ins Leben gerufen, die allen Kirchen offensteht. Die Mitglieder und Konsultoren der Kommission für die Neukodifizierung des orientalischen Kirchenrechtes treffen alle sechs Monate in Rom zusammen. Innerhalb der Kommission gibt es zehn Arbeitsgruppen, »coetus« genannt, von denen eine, der »coetus centralis«, die Arbeiten der neun Sachgruppen, die nach den Hauptabschnitten des künftigen Kodex benannt sind, koordiniert. Im Mai und Juni tagten die Sachkommissionen de sacra Hierarchia, de clericis et magisterio und de Sacramentis. Die anderen Arbeitsgruppen tagen in den Monaten Oktober, November und Dezember.

Die Arbeit am neuen Kodex ist von entscheidender Wichtigkeit für die gesamte Kirche im allgemeinen und für die katholischen Ostkirchen im besonderen. Die Unsicherheit, die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil vorherrschend ist und zu größeren oder geringeren Reibungen zwischen den

Ostkirchen und Dikasterien der Kurie geführt hat und führt, ist zweifelsohne schädlich für die gesamte Communio der katholischen Kirche. Während die katholischen Ostkirchen die Verabschiedung des Dekretes »Orientalium Ecclesiarum« als Basis für ihr innerkirchliches Leben zugrundelegten, pflegten die Kurialorgane sich auf das unter Pius XII. kodifizierte Recht zu berufen. Zu einiger Einigung ist es zwischen den interessierten Parteien noch nicht gekommen.

An erster Stelle ist hier zu nennen der Konflikt zwischen dem ukrainischen Großerzbischof Josyf VII. (Kardinal Slipyj) und der Kongregation für die Ostkirchen. Während Rom den Bekennerbischof als Großerzbischof von Lemberg und damit nach wie vor lediglich als Oberhaupt der galizischen Kirchenprovinz ansieht, betrachtet der Großerzbischof, dem das Konzil fast patriarchengleiche Rechte zuerkennt, sich als »Archiepiscopus Maior Ucrainorum«, ganz gleich wo die Ukrainer heute leben. Während die vor der Freilassung Slipyjs gebildete Ukrainische Bischofskonferenz sich auflöste und sich zu einer Bischofssynode mit dem Großerzbischof als Oberhaupt bildete, finden wir auch im Annuario Pontificio 1974 noch immer die Ukrainische Bischofskonferenz erwähnt mit Metropolit Maxim Hermanjuk von Winnipeg/Kanada als Vorsitzendem. Die Synoden der Ukrainischen Hierarchie werden einfach nicht zur Kenntnis genommen, und Rom ernennt nach wie vor ukrainische Bischöfe, ohne den Großerzbischof und seine »Ständige Synode« auch nur zu konsultieren. Das Verlangen nach Anerkennung der Ukrainischen Katholischen Kirche als Patriarchat innerhalb der katholischen Universalkirche wurde durch ein persönliches Handschreiben des Papstes an den Großerzbischof als *für den Augenblick* nicht möglich bezeichnet, wobei Gründe aufgeführt werden, die gerade für das Patriarchat sprechen. Die Ablehnung hat zweifelsohne kirchenpolitische Hintergründe; die vatikanische Ostpolitik wäre zudem durch ein solches Vorgehen stark beeinflußt worden. In dem erwähnten Schreiben wird aber auch angeführt, daß die Ukrainische Kirche in einem solchen Fall mehr Rechte hätte als die gegenwärtige Patriarchen, m.a.W. die Jurisdiktion würde über die Ukraine hin reichen, also in lateinisches Territorium hinein. In der Tat haben die Patriarchen zur Stunde allein Jurisdiktion im vollen Umfang nur in dem Gebiet ihres Patriarchats, außerhalb des traditionellen Gebietes, d.h. in ihrer Sorge für die Emigranten und deren Nachkommen, sind sie zahlreichen Beschränkungen seitens Roms ausgesetzt. Hier liegt — daran besteht kein Zweifel — eine ungleiche Behandlung von Lateinern und Orientalen vor. Lateinische Jurisdiktionen werden auch in orientalischen Territorien eingerichtet, sei es unter der Oberaufsicht der Ostkirchenkongregation, sei es auch unter der der Kongregation für die Evangelisierung der Völker (Propaganda), wie z.B. in Kerala (Südindien).

Durch den arabisch-israelischen Konflikt ist besonders die melkitische griechisch-katholische Kirche betroffen, die die drei alten Patriarchate von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem umfaßt. Noch jetzt spielt in der Presse der »Fall Capucci«, d.h. die Verhaftung des Titularerzbischofs von Caesarea in Palästina und Patriarchalgeneralvikars in Jerusalem Hilarion Capucci unter der Beschuldigung, für die Palästinenserorganisation El-Fattah Waffen geschmuggelt zu haben, eine Rolle. Besonders stark ist seit Jahren die Auswanderung von Gläubigen aus Ägypten und aus dem israelischen Galiläa. Die Rechte der Christen dieses Gebietes, die zum überwältigenden Teil Araber sind, hatte bis zu seiner Wahl zum Patriarchen Erzbischof Georg Hakim im Auge, der heute als Maximos V. bekannt ist. Sein Nachfolger ist der streitbare Erzbischof Yussuf Raya, der zuvor melkitischer Seelsorger in Birmingham/USA gewesen ist. Raya ist besonders 1973 bekannt geworden, als er wegen der Vertreibung der christlichen Einwohner zweier Dörfer vor dem Sitz der israelischen Regierung einen Hungerstreik durchführte. Zwischen ihm und dem Patriarchen gibt es manche Spannungen, die jedoch nicht theologisch sind.* Solche Spannungen existieren zwischen dem Metropoliten von Beirut, dem stark sozial engagierten Kyr Gregorios Haddad, und der Synode der melkitischen Kirche. Zusammen mit einigen Freunden hat er vor kurzem die Zeitschrift »Afaq« ins Leben gerufen. Die dort zum Ausdruck gekommenen theologischen und dogmatischen Auffassungen »lassen an seinem katholischen Glauben zweifeln; die konsultierten Theologen ... sind alle der einmütigen Auffassung, daß es in seinen Schriften zumindest lehrhafte Zweideutigkeiten gibt. ... Da der Metropolit von Beirut in bezug auf seine lehrhaften Auffassungen, die in seinen Augen sich nicht vom katholischen Glauben entfernen, unbeugsam blieb, hat diese Heilige Synode, die sich ihrer Hirtenverantwortung hinsichtlich all dessen bewußt ist, was mit der Bewahrung des Glaubensschatzes und der Erhaltung der kirchlichen Disziplin zu tun hat, in Anpassung an die kirchliche Überlieferung, im Falle einer Notwendigkeit, in Glaubenssachen den Apostolischen Stuhl von Rom anzugehen, beschlossen, das Dossier Msgr. Gregorios den römischen Autoritäten zum Studium und zur Beurteilung zu übergeben; die Gläubigen vor den dogmatischen Auffassungen der Zeitschrift 'Afaq' zu warnen, die den Zweifel und die Unruhe verbreitet durch die Irrtümer, die sie enthält...« (23. August 1974).

Die Maronitische Kirche von Antiochien, die bekanntlich eine herausragende Rolle im Libanon einnimmt, wird von dem sehr alten und kranken Patriarchen und Kardinal Paulus-Petrus Méouchi angeführt. Der Patriarch

* Kyr Yussuf Raya ist inzwischen zurückgetreten und hat sich in ein Kloster in Kanada zurückgezogen.

ist seit einiger Zeit so leidend, daß er selbst die Aufgaben als Führer der Maronitischen »Nation« nicht mehr wahrnimmt. Seine patriarchalen Aufgaben hat er an zwei Hierarchen abgetreten, die er mit bestimmten Vollmachten ausgestattet hat. Auch an der gegenwärtigen römischen Bischofssynode, deren Mitglied er ex officio ist, nimmt er nicht teil, sondern hat dazu einen ständigen Vertreter ernannt. *

Im vergangenen Jahr hat die Maronitische Kirche in Zusammenwirkung mit Rom ein neues Bistum in Australien erhalten, dessen erster Oberhirte der frühere Auxiliarbischof des Patriarchen, Mar Abdo Khalifé SJ, geworden ist. Außerhalb des Nahen Ostens besitzt diese Kirche heute drei Bistümer. in den Vereinigten Staaten, in Brasilien und in Australien. Obgleich die Oberhirten dieser Diözesen Mitglieder der Synode des Patriarchats sind, sind die Bistümer der USA und Australiens unmittelbar Rom, das brasilianische Bistum dem lateinischen Erzbistum von Sao Paulo zugeordnet.

Als am meisten dem Westen zugewandte Kirche des Nahen Ostens, die kein nichtkatholisches Gegenüber hat, machen sich innerhalb der Maronitischen Kirche auch alle die Probleme bemerkbar, die die lateinische Kirche in Westeuropa durchzumachen hat. Auf staatlicher Ebene gibt es eine recht starke Strömung, den libanesischen Konfessionalismus aufzuheben. Dies würde den starken Einfluß vor allem des maronitischen Patriarchen sehr schmälern. Hinzuzufügen ist noch, daß die Maronitische Kirche heute wahrscheinlich mehr Gläubige in der Emigration als in der Heimat hat. Eine Ausweitung der Jurisdiktion ist für sie ebenso wie für die Melkitische Griechisch-Katholische Kirche eine Frage des Seins oder Nichtseins.

Die wohl lebendigste katholische Ostkirche, aber vielleicht auch die am wenigsten orientalische, ist die Syro-Malabarische Kirche Indiens. Sie besitzt nicht einmal ein Oberhaupt, sondern ist nach dem lateinischen Metropolitansystem organisiert in zwei Metropolien, sieben Bistümern und sechs Apostolischen Exarchaten außerhalb Keralas. Während in der Metropolie Changanacherry and ihrer Suffraganeparchie Palai das orientalische Bewußtsein wieder sehr im Wachsen ist — das neue Priesterseminar St. Thomas in Vadavathoor bei Kottayam hat daran einen guten Anteil, ebenso das Pastoral-Katechetische Zentrum von Changanacherry mit seiner Zeitschrift »Kathiroli« —, muß in anderen Teilen nach dem Konzil von einer Welle der Relatinisierung gesprochen werden. Das Zentrum dieser Relatinisierung ist Ernakulam, wo Kardinal Parecattil Erzbischof-Metropolit ist. Die Latinisierung zeigt sich vor allem auf dem Gebiet der Liturgie und des Kirchenbaus. Die vom Liturgical Center von Ernakulam publizierten

* Nach dem Tode des Patriarchen Méouchi wählte die Heilige Synode Mar Antonios Khoreiche zu seinem Nachfolger (Frühjahr 1975).

liturgischen Bücher haben alle die orientalische Basis mehr oder weniger verlassen und eine Angleichung an Reformen im römischen Ritus gesucht. Die jüngste Bischofskonferenz hat im August 1974 versucht, dem Alleinvorgehen Ernakulams, das dann von unerleuchteten Geistern kopiert wurde, Einhalt zu gebieten und alle liturgischen Reformen einzelnen Bischöfen in die Verantwortung übergeben; so sind heute je ein Bischof zuständig für die Eucharistie, für das Offizium, für das Pontificale, für das Sakramentar, für den Kalender. Auch die Apostolischen Exarchen müssen eventuellen Reformen ihre Zustimmung geben. Die neuen syro-malabarischen Kirchen einschließlich der Kathedrale des Kardinals sind in ihrer Einrichtung lateinische Kirchen und haben mit dem Ritus dieser apostolischen Kirche nichts zu tun. Wer in Ernakulam die Kathedrale besucht, die 1973 eingeweiht wurde mit einer »Indischen Messe«, einer Konstruktion einiger Karmeliten aus Bangalore (einige malabarische Bischöfe verließen ostentativ die Kirche, ohne zu konzelebrieren), findet dort einen Altar, von dem aus nur versus populum zelebriert werden kann, und selbst der Bischofsthron hat seinen Platz links vom Hochaltar. Der Bischofsthron ist dazu neugotisch. Der Kardinal scheint selbst das Gotische für so »indisch« zu halten, daß er anstelle des ostsyrischen Meßgewandes, Paina (einem Chormantel ähnlich), die gotische Kasel wiedereingeführt hat. Setzt sich auf die Dauer die Richtung von Ernakulam durch, die auf einen »Indischen« Einheitsritus hinzielt, wird die syro-malabarische Kirche überflüssig. Das wollen jedoch selbst die eingefleischtesten Indisierer nicht, da die indischen Orientalen im Sozialgefüge zu den hohen Kasten zählen, während sich die lateinischen Christen aus Bekehrten niederer Kasten zusammensetzen. Zwischen Orientalen und Lateinern gibt es daher in der Regel (ausgenommen beim Klerus) weder Tisch- noch Ehegemeinschaft. Wenn im letzten Monat z.B. eine syro-malankarische Krankenschwester aus Neuß den Neffen des lateinischen Bischofs von Alleppey geheiratet hat mit Zustimmung ihrer Familie, so ist dies als eine große Ausnahme anzusehen.

Die seit 1930 in Gemeinschaft mit Rom stehende syro-malankarische Kirche unter Metropolit Mar Gregorios und Bischof Mar Athanasios zählt heute über 200000 Gläubige und ist dabei, ihre Rolle zu finden. Ein Handicap für sie ist das Fehlen eines eigenen Priesterseminars, wo die Theologen in der syrisch-antiochenischen Theologie und Tradition geführt werden. Das Seminar Vadavathoor vermag dies zu einem guten Teil; die übrigen Seminare — das interrituelle von Alwaye und die lateinischen außerhalb Keralas — können dies nicht. Das Interesse für die Eigenart der eigenen Kirche, die ab 1653 ins Schisma ging, ist vor allem im Bistum Tiruvalla wach. Man kann gewisse Latinisierungserscheinungen beklagen, aber nicht verurteilen. Sie sind inzwischen auch bei den Syrisch-Orthodoxen heimisch. Herz-Jesu-

Bilder nazarenischen Stils kann man nicht nur in orthodoxen Priesterwohnungen, sondern auch in Kirchen finden.

Abschluß : In diesem Referat konnte nur auf weniges eingegangen werden. Die orientalischen Kirchen haben alle ihre je eigenen Freuden und Sorgen. Erfolge und Probleme. Unser Interesse ihnen zuzuwenden, ist ein brüderlicher Dienst, den wir sowohl jenen Kirchen erweisen, die — wie Papst Paul VI. sagte — »mit uns in vollkommener Gemeinschaft leben« als auch denen, »mit denen wir eine fast vollständige Gemeinschaft haben«.

PERSONALIA

Archimandrit P. Lect. Alfons Maria Mitnacht OSA, Würzburg, langjähriger Hauptschriftleiter der Zeitschrift »Der christliche Osten«, feierte seinen 70. Geburtstag.

Dr. theol. Adelbert Davids wurde mit Wirkung vom 1.1.1974 zum ordentlichen Professor für Alte Kirchengeschichte und Patrologie an der Katholischen Universität Nimwegen ernannt.

Dr. theol. Ernst Chr. Suttner habilitierte sich am 11.7.1974 an der Kathol.-theol. Fakultät der Universität Würzburg für das Fach »Theologie und Geschichte des Christlichen Ostens«. Die Ernennung zum Privatdozenten erfolgte im September 1974. Seine Habilitationsschrift »Kirche und Theologie bei den Rumänen im 16. und 17. Jahrhundert«, erscheint 1975 im Augustinusverlag, Würzburg.

Prof. Dr. Sebastian Brock wurde im Oktober 1974 von der Universität Cambridge als Lecturer in Aramaic and Syriac an die Universität Oxford berufen.

Frau Prof. Dr. theol. Luise Abramowski wurde im Oktober 1974 von der Universität Bonn an die Universität Tübingen als o. Professor für Alte Kirchengeschichte und Patrologie berufen.

P. Michel van Esbroeck SJ, Bollandist in Brüssel, promovierte am 13.3.1975 an der Katholischen Universität Louvain zum Docteur en Philologie et Histoire Orientales. Seine Dissertation »Les plus anciens homéliaires géorgiens« erschien im März 1975 in den Éditions Peeters, Louvain.

Professor Dr. theol. Wolfgang Hage, Universität Marburg, folgte einem Ruf als Wissenschaftlicher Rat und Professor für »Orientalische (insbesondere syrische) Kirchengeschichte im Rahmen der allgemeinen Kirchengeschichte« an die Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Göttingen. Mit Beginn des Wintersemesters 1975/76 nimmt er als Nachfolger von Prof. Dr. Werner Strothmann seine Lehrtätigkeit auf.

TOTENTAFEL

P. Albert Maria Amman SJ starb am 8.8.1974 in St. Georgen, Frankfurt/M. Der 1892 in München geborene Gelehrte war von 1936-1962 Professor am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom [Nekrolog und Bibliographie von C. Capizzi, OrChrP 40 (1974)428-434].

Erzbischof P. Mesrop Habozian CMV, Generalabt der Wiener Mechitharisten, verstarb am 30.10.1974 in Wien. Er war am 18.10.1887 in Chotordjur (bei Erzerum) geboren, wurde am 12.2.1911 in Wien zum Priester geweiht, 1931 zum Generalabt gewählt und 1942 zum Titularerzbischof von Camachus ernannt.

Professor Dr. Endre von Ivánka starb am 6.12.1974 im 73. Lebensjahr. Von seinem Interesse an der Ostkirche zeugt u.a. das von ihm zusammen mit J. Tyciak, P. Wiertz und mehreren Mitarbeitern herausgegebene »Handbuch der Ostkirchenkunde«, Düsseldorf 1971.

Dr. P. Severin Grill O.Cist., em. Professor der Theologie, verstarb am 28.5.1975 im Stift Heiligenkreuz, Niederösterreich. Geboren am 12.2.1893, 1919 zum Priester geweiht, 12.12.1921 Dr. theol. (Wien), 1922-65 Professor für Altes Testament an der Theologischen Lehranstalt des Stiftes Heiligenkreuz, Verfasser zahlreicher Arbeiten über Themen der syrischen Literatur.

Dr. theol. Dr. phil. Paul Krüger, lange Jahre Pfarrer im Haus Kannen, Amelsbüren bei Münster, verstarb daselbst am 30.6.1975. Er wurde am 6.2.1904 in Duisburg-Beek geboren, 1929 in Münster zum Priester geweiht, 1932 Dr. phil. (Münster, bei A. Baumstark), 1936 Dr. theol. (Münster, bei A. Rücker). Neben seiner seelsorgerlichen Tätigkeit fand er Zeit für ausgedehnte ostkirchliche Studien, besonders auf dem Gebiet der syrischen und armenischen Kirche und Literatur. Beiträge aus seiner Feder finden sich u.a. in P. Krüger - J. Tyciak, Morgenländisches Christentum, Paderborn 1940, in E. Hammerschmidt u.a., Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums, Stuttgart 1962, in Zeitschriften wie OrChr, OrSyr, OrChrP, OSt, Der christliche Osten und in dem von ihm begonnenen und von J. Aßfalg vollendeten und herausgegebenen Kleinen Wörterbuch des Christlichen Orients, Wiesbaden 1975. (Vergl. OSt 18 [1969] 205.)

Materialien zur frühen syrischen Theologiegeschichte im Nachlaß eines verunglückten Patrologen

(In memoriam August Vogl)

Ein schwerer Verkehrsunfall riß am 12. Juni 1972 August Vogl, der in Rom eine umfangreiche Arbeit über die frühe syrische Theologie aufgenommen hatte, aus dem Leben. August Vogl wurde am 13. Juni 1939 in Oberwiesenacker, Kreis Neumarkt/Oberpfalz, geboren. Nach Abschluß des Gymnasiums begann er 1958 in Eichstätt mit dem Studium der Theologie. 1961 wechselte er an die Gregoriana nach Rom über und wurde Alumnus im Collegium Russicum. Am 25. März 1965 empfing er dort die Priesterweihe; im Sommer desselben Jahres schloß er seine Studien an der Gregoriana mit dem Lizentiat der Theologie ab. Dann befaßte er sich am Biblicum und am Orientale mit den orientalischen Sprachen, um sich der syrischen Patrologie widmen zu können.

Das Thema von Vogls patrologischen Studien lautete: »Christus und Scheol; die Descensusthematik in der frühen syrischen Theologie«. Was ihn hierzu begeisterte, umriß er in seinen Aufzeichnungen folgendermaßen: »Die Entwicklung einer Idee zu verfolgen, ist eine faszinierende Aufgabe. In einem gegebenen kulturellen Rahmen, nach Zeit und Ort umgrenzt, gewinnt eine Idee ihre Form, wird weitergegeben, vielleicht mehr oder weniger umgewandelt, gilt schließlich als traditionell und steht so in der Geschichte«.

Um den kulturellen Rahmen aufzuzeigen, in dem die Descensusthematik aufbrach, befaßte sich Vogl mit den Oden Salomos, mit den Thomasakten, mit der Abgarlegende und der Doctrina Addai, mit der Schatzhöhle, mit den Adamschriften, mit Afrahat und mit Ephräm. In einer Breite, die weit über die Erfordernisse einer Doktorthese hinausgeht und bereits die Materialbereitung für eine akademische Lehrtätigkeit über die frühe syrische Theologie sein könnte (die römische Studienordnung kennt ja bekanntlich nach dem Doktorat keine Habilitation mehr!), sammelte Vogl die einschlägige Literatur. Sowohl nach Themenkreisen als auch nach den Quellen und nach den Namen der Verfasser einschlägiger Untersuchungen aufgeschlüsselt, findet sich in seinem Nachlaß, in Mappen sauber und übersichtlich geordnet, eine Informationsfülle, die jedermann höchsten Respekt vor dem wissenschaftlichen Eifer des Bearbeiters abfordert. Vogl hatte die wichtigeren Bücher und Aufsätze persönlich erworben bzw. kopieren lassen; in nicht wenigen Fällen sind den Aufsätzen ausführliche Auseinandersetzungen Vogls mit ihrem Inhalt beigeheftet. (Sie sind handschriftlich abgefaßt, weithin auch in Stenogramm niedergelegt).

Die Erkenntnise über die Descensusthematik, die Vogl aufgrund seiner umfassenden Studien zu Quellen und Sekundärliteratur erwarb, nahm er leider fast zur Gänze mit ins Grab. Aus den Entwürfen im Nachlaß ergibt sich, daß er in den alten syrischen Texten drei Themenbereiche angehen wollte (Christi Sieg über Tod und Satan; die Rettung der Menschheit; Christi Relation zu den Gerechten des alten Bundes), um die Formel »descendit ad inferos« im Glaubenbekenntnis zu erhellen. Aus den Oden Salomos widmete er sich nach allgemeinen literarkritischen Studien besonders den Oden 42, 22, 24 und 17. Ein Entwurf der Textaufbereitung liegt vor; die Leitlinien, nach denen Vogl aus Quellen und Sekundärliteratur zu Konklusionen über die Theologie der Oden gekommen wäre, sind leider nicht aufgezeichnet. (Ebenso steht es in den folgenden Abschnitten.) Aus den Thomasakten bearbeitete Vogl eingehend die Gebetstexte in Kap. 10 und 156 (Vergleich mit Kap. 25 und 47), das Preisgebet in Kap. 80 und die »Konfession« in Kap. 32. Der Abschnitt über die Abgarlegende setzt die kerygmatische Formel der Matthäuspredigt, wie sie Eusebius überliefert, in Beziehung zu den anderen altchristlichen Quellen, in denen die Erlösung in der nämlichen Weise verkündigt wird. Mit der Textaufbereitung für die Schatzhöhle hatte Vogl begonnen; zu den Adamschriften kam er nicht mehr. Für Afrahat, über den er den Hauptteil seiner Ausführungen geplant hatte und dem infolgedessen ein besonders großer Teil der Materialsammlung gewidmet ist, konnte Vogl neben der Gliederung, die zeigt, welche Themen er für notwendig hielt, nur einen Entwurf von wenigen Seiten hinterlassen. Keine Aufzeichnungen fanden wir im Nachlaß, die erläutern würden, in welcher Weise Vogl als letzten Abschnitt eine systematische Zusammenschau angegangen wäre, für die er die Überschrift »Thematischer Versuch« vorgesehen hatte.

Die Angehörigen des verunglückten Wissenschaftlers sind bereit, den Nachlaß zur Fortführung der Forschungen zur Verfügung zu stellen. Über das Ostkirchliche Institut, 87 Würzburg, Steinbachtal 2, ist mit ihnen die Verbindung möglich.

Ernst Chr. Suttner

BESPRECHUNGEN

Arthur Vööbus, Discovery of Very Important Manuscript Sources for the Syro-Roman Lawbook: The Opening of a New Epoch of Research in this Unique Monument of Jurisprudence, Stockholm 1971, 31 S. (= Papers of the Estonian Theological Society in Exile, 21).

Seitdem K. G. Bruns und E. Sachau im Jahre 1880 mehrere Versionen des sog. Syrisch-römischen Rechtsbuches herausgegeben, übersetzt und kommentiert hatten, ließ das Interesse an dieser Quelle des römischen Rechts nicht mehr nach. Es waren aber fast ausschließlich Rechtshistoriker, die sich damit befaßten. Sachau machte zwar 1907 drei weitere Versionen im syrischen Text und in deutscher Übersetzung zugänglich, doch fand eine philologische Bearbeitung des Textmaterials eigentlich überhaupt nicht statt. Selbst weitere, längst bekannte und zugängliche Handschriften wurden trotz der unbestritten schlechten Textüberlieferung nicht herangezogen. Unter diesem Versäumnis mußte natürlich die rechtshistorische Forschung leiden, die nicht selten Lesarten einzelner Versionen ohne Rücksicht auf die Überlieferungsgeschichte des Textes zur Untermauerung irgendwelcher Thesen herausgriff. Solange nicht das Verhältnis der verschiedenen, oftmals stark voneinander abweichenden Textzeugen geklärt und der ursprüngliche Wortlaut möglichst hergestellt ist, inhaltliche Aussagen weithin stehen auf schwankendem Boden. Es versteht sich von selbst, daß es für die im ganzen noch zu bewältigende philologische Arbeit von größter Bedeutung ist, möglichst viele Handschriften zur Verfügung zu haben. Erfreulicherweise ist Vööbus bei seiner so überaus verdienstvollen und erfolgreichen Suche nach syrischen Handschriften auch auf bisher unbekannte Versionen des Syrisch-römischen Rechtsbuches gestoßen. Er hat darüber schon verschiedentlich berichtet (Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung, Bd. 89, Weimar 1972, 348-351; Labeo, Bd. 19, Neapel 1973, 156-160; Journal of Near Eastern Studies, Bd. 32, Chicago 1973, 321-323; Syrische Kanonessammlungen, I: Westsyrische Originalurkunden 1, Louvain 1970 [= CSCO 307,317], 463, 538ff.), so daß das hier anzuzeigende Buch, welches trotz des angegebenen Erscheinungsjahres 1971 offenbar erst 1974 herauskommen konnte, keine Überraschungen mehr enthält. Es bietet jedoch die ausführlichste Beschreibung der neuen (S. 23-27) sowie Angaben über die bisher bekannten (S. 13-16) Handschriften. Vööbus gibt ferner eine knappe Darstellung der zahlreichen, sich widersprechenden und zum Teil nur als phantastisch zu bezeichnenden Theorien über Herkunft, Zweck und Inhalt dieser Rechtsquelle (S. 17-22), enthält sich jedoch einer Stellungnahme hierzu, da er zunächst nur seine Funde vorstellen will und alles Weitere späteren Publikationen vorbehält.

Eine Einzelheit soll noch angemerkt sein: Die auf S. 24 (sowie 25 und 26) erwähnten »Laws of the Christian and victorious kings« sind mit dem von W. Selb (Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung, Bd. 85, 1968, 400-403) veröffentlichten fragmentarischen Text aus der Vatikanischen Handschrift Syr. 560 identisch. Meine dahingehende Vermutung in der Besprechung der »Syrischen Kanonessammlungen« von Vööbus (OrChr 55, 1971, 225) fand ich bei einem Besuch im Syrisch-orthodoxen Patriarchat in Damaskus bestätigt, wo mir Seine Heiligkeit Mar Ignatius Jakob III. freundlicherweise gestattete, die betreffende Handschrift einzusehen. Dieser Text gibt zwar auch römisches Recht wieder, hat jedoch mit dem Syrisch-römischen Rechtsbuch sonst nichts zu tun und stellt also, entgegen der Annahme von Vööbus, auch keine weitere Rezension dar. Die Handschrift Vat. Syr 560 enthält allerdings zusätzlich noch Zitate aus dem Syrisch-römischen Rechtsbuch, so daß der Hinweis von Vööbus auf S. 16 (zu Fußnote 9) nicht fehlgeht.

Es wäre mußig, daruber zu streiten, ob mit den von Vööbus erstmals bekanntgemachten Handschriften geradezu eine neue Epoche der Forschungen zum Syrisch-romischen Rechtsbuch eröffnet wird, wie der Untertitel des Buches verspricht. Jedenfalls kann kein Zweifel daran bestehen, daß ihre Berucksichtigung bei der weiteren wissenschaftlichen Beschäftigung mit dieser Quelle unerläßlich ist. Es wäre daher sehr zu begrußen, wenn sie bald veroffentlicht und damit allgemein zugänglich gemacht wurden.

Hubert Kaufhold

Nikephoros Gregoras. Rhomaische Geschichte. Historia Rhomaïke. Übersetzt und erläutert von Jan Louis van Dieten. Erster Teil (Kapitel I-VII). Stuttgart, Anton Hiersemann, 1973, VII+339 S., DM 110. — (= Bibliothek der griechischen Literatur, 4).

Origenes. Das Gespräch mit Herakleides und dessen Bischofskollegen über Vater, Sohn und Seele. Die Aufforderung zum Martyrium. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Edgar Fruchtel, 1974, 170 S., DM 72. — (= Bibliothek der griechischen Literatur, 5).

Von der in OrChr 58 (1974) 201-105 vorgestellten neuen Bibliothek der griechischen Literatur ist mit dem 4. Band nun ein Band der Abteilung Byzantinistik (Hrsg.: Peter Wirth) erschienen. J. L. van Dieten hat sich ausser einer *Geschichte der Patriarchen von Sergius I. bis Johannes VI. (610-715)*, Amsterdam 1972 (= Geschichte der griechischen Patriarchen von Konstantinopel, 4), besonders um die Ausgabe der Werke des Niketas Choniates bemuht, dessen Reden und Briefe im Corpus Fontium Historiae Byzantinae, III, Berlin 1973, schon vorliegen (eine deutsche Übersetzung war schon fruher erschienen: Fr. Grabler, *Kaisertaten und Menschenschicksale im Spiegel der schonen Rede. Reden und Briefe des Niketas Choniates*, Graz Wien-Koln 1966 = Byzantinische Geschichtsschreiber, 11). Dazu veroffentlichte van Dieten noch: *Zur Überlieferung und Veroffentlichung der Panoplia Dogmatike des Niketas Choniates*, Amsterdam 1970 (= Zetemata byzantina, 3), und *Niketas Choniates. Erlauterungen zu den Reden und Briefen nebst einer Biographie*, Berlin-New York 1971 (= Supplementa byzantina, 2). Zur gleichen Zeit bereitet van Dieten eine kritische Ausgabe der 37 Bucher der Ῥωμαικὴ ἱστορία des Nikephoros Gregoras (gest. ca. 1361, siehe S. 34) fur das Corpus der byzantinischen Geschichtsquellen vor, während er auch erstmalig eine deutsche Übersetzung dieses grossen Geschichtswerkes herausgeben will. Der erste Teil der Übersetzung liegt nun vor (Bucher I-VII), in dem Gregoras die Zeit von 1204 (bis wohin ungefahr Niketas Choniates gekommen war) bis 1320 (d.h. kurz nachdem Gregoras sich in Konstantinopel niedergelassen hatte) behandelt — also die Jahrzehnte, uber die er nach seinen eigenen Worten nur in Kurze berichten will, und fur die er nebst anderen Quellen die Darstellung eines Georgios Akropolites (fur die Jahre 1203 1261) und eines Georgios Pachymeres (fur die Jahre 1242 1310) benutzen konnte, wahrend die folgenden Bucher, die die Periode von 1320 bis 1358 behandeln, »fur uns die Hauptquelle fur die erste Hälfte des XIV. Jahrhunderts« darstellen (G. Moravcsik). Die letzte Ausgabe des Geschichtswerkes ist die von L. Schopen und I. Bekker im Bonner Corpus (1829-1855), deren Seitenzahlen glucklicherweise in der Übersetzung von van Dieten als Kolumnentitel angegeben sind Etwa hundert Seiten enthalten meist kurze, den historischen Hintergrund erlauternde Anmerkungen In einer ausfuhrlichen Einleitung bespricht van Dieten Leben, Personlichkeit und Werk des Gregoras, wobei er sich wiederholt mit den diesbezuglichen Arbeiten von R. Guilland auseinandersetzt. Die Seiten 44 bis 62 enthalten ein detailliertes Verzeichnis von Gregoras' Werken

mit Angaben unterschiedlicher Ausführlichkeit zu Inhalt, Ausgabe, Hss und Literatur. Weil das Schrifttum die verschiedensten Gebiete betrifft, ist die Zusammenstellung höchst wertvoll. Leider ist die Epistolographie (S. 48) nicht ausführlicher dargestellt. Auf S. 49 wäre unter die Nr. 27 hinzuzufügen, dass Gregoras' Geschichtswerk auch in PG 148-149 abgedruckt ist (in PG 148 ist übrigens auch die ausführliche Einleitung von J. Boivin zur Ausgabe im Bonner Corpus wiedergegeben). Auf S. 11 wäre hinsichtlich des Dialogs Florentios ein Hinweis auf die Nr. 42 (S. 52) am Platze gewesen.

Im 5. Band der Bibl. der griech. Lit. legt E. Früchtel eine Übersetzung von Origenes' *Dialogus cum Heraclide* und *Exhortatio ad martyrium* vor. Der *Dialog*, einzigartig für die gesamte altchristliche Literatur, da er eine stenographische Wiedergabe eines Gesprächs (über verschiedene Themen) darstellt, befand sich unter den 1941 gefundenen Papyri von Tura, und war bis jetzt in deutscher Übersetzung nicht zugänglich. Eine französische Übersetzung erschien zusammen mit dem griechischen Text von J. Scherer in SC 67 (1960), während H. Chadwick in J.E.L. Oulton - H. Chadwick, *Alexandrian Christianity*, II London 1954, eine englische Übersetzung veröffentlichte. Die *Exhortatio* ist bereits von P. Koetschau in BKV² (Origenes I, 1926) zusammen mit *De oratione* (welche Schrift ebenfalls in neuer Übersetzung in der Bibl. der griech. Lit. erscheinen wird) deutsch veröffentlicht. Beide Schriften, Dialog und Exhortatio, »sind thematisch begrenzt und zeigen Origenes als theologischen Interpreten einer Geistmetaphysik, die auf der Grundlage der Exegese der Schrift und aus einem Systemansatz, wie ihn das Werk *de principiis* trotz vieler überlieferungsbedingter Entstellungen erkennen lässt, zu einer Harmonie zu führen versucht« (S. 6). Den vorliegenden Übersetzungen wurden die Ausgaben zugrunde gelegt, die von J. Scherer in SC 67 (Dialogus) und von P. Koetschau in GCS, Origenes I (1899, Exhortatio) veröffentlicht wurden. In der Einleitung bespricht Früchtel Leben und Werk des Origenes. Leider wird nicht bes. auf die Probleme der beiden übersetzten Werke eingegangen; die Bemerkung auf S. 26, dass die gemeinsame Thematik der Unsterblichkeit der Seele die beiden Schriften verschiedenartiger literarischer Gattung verbindet, genügt noch nicht, um die Leser des Bandes zu fesseln. Einiges aus den manchmal langen Anmerkungen hätte besser in der Einleitung gebracht werden können, wie z.B. was über »die eigentliche Häresie des Herakleides« (S. 51. Anm. 16) oder über die Trinität (S. 52, Anm. 17 und S. 59, Anm. 41) gesagt wird. Da die Erstausgabe des Dialogs von J. Scherer (Kairo 1949) mit S_1 bezeichnet wird (siehe Vorwort), steht S_2 ohne Zweifel für Scherer's Ausgabe in SC 67 (vgl. S. 46, Anm. 8; S. 79. Anm. 98; S. 80, Anm. 101). Die Seitenzahl der Ausgabe von Scherer wird leider nicht angegeben, während die Paragrapheneinteilung nicht besonders kenntlich gemacht ist. Am Anfang des Dialogs ist auf S. 27 *θεός ἐστιν ὁ παντοκράτωρ* (SC 67, S. 54, § 1, Z. 21) wiedergegeben mit »Gott ist der Allmächtige«. Aber wie der Kontext zeigt (bes. § 1, Z. 25ff.: *Χριστὸς Ἰησοῦς* (...) *θεὸς ἦν* (...) und § 2, Z. 15f.: *θεὸς ὁ πατήρ*;) ist *θεός* Prädikatsnomen. In dem locus desperatus von SC 67, S. 62, § 4, Z. 13f., möchte Früchtel (S. 55, Anm. 26) zu *τῷ ἀχράντῳ* ergänzen: *εὐαγγελίῳ*, wofür der Beleg aus dem viel späteren »Gregorius Alexandrinus« (sic) nicht durchschlagend ist. Auf S. 31 soll es statt »wenn dies keine Zustimmung findet« heissen: »wenn dies keinen Widerspruch findet« (SC 67, S. 68, § 6, Z. 5: *εἰ ἀρέσκει ταῦτα* Fur SC 67, S. 68, § 6, Z. 14f. möchte Früchtel (S. 58, Anm. 38) statt *ὄντος τοῦ πνεύματος παραδεδομένου* lesen: *ὄντως τοῦ πνεύματος παραδεδομένου*. Dass damit »die harte Konstruktion *ὄντος παραδεδομένου*« vermieden wird, ist natürlich richtig, aber für einen Text mit so vielen sprachlichen Unsicherheiten kaum ein sicheres Argument. Auf S. 31 ist am Ende des § 6 ein Satz ausgelassen. Auf S. 31, § 7 Anfang (SC 67, S. 70, § 7, Z. 2f.) scheint Origenes sich mit »unser Heiland und Herr also, der willens war, den Menschen zu retten, wie er ihn retten wollte« zu wiederholen, was von den Stenographen festgehalten worden ist. Auf S. 32, Z. 5 wurde eine Zeile des Griechischen nicht übersetzt (SC 67, S. 70, § 7, Z. 18). Auf S. 33 (nach der Fussnote 50) ist das im Kontext wichtige *ἐξ ἀμφοτέρων* (SC 67, S. 74, § 9, Z. 18) nicht wiedergegeben. Auf

S. 37, Z. 3 könnte *ὁ γνήσιος αὐτοῦ μαθητής* (SC 67, S. 86, § 15, Z. 20f.) statt mit »sein reiner Jünger« besser wiedergegeben werden mit »sein echter Jünger«. Leider ist die schöne Übersetzung von Früchtel nicht ohne gelegentliche Druckfehler. Unter den Registern befindet sich ein wertvolles Verzeichnis der Werke des Origenes mit Ausgaben und (deutschen) Übersetzungen.

Adelbert Davids

De providentia I et II. Introduction, traduction et notes par Mireille Hadas-Lebel, Paris, Éditions du Cerf, 1973, 373 S. (= Les Œuvres de Philon d'Alexandrie, 35).

Unter den nur in einer alten armenischen Übersetzung erhaltenen Werken des Philon von Alexandreia befindet sich eine aus zwei Büchern bestehende Schrift über die Vorsehung, die von Joh. Bapt. Aucher, *Philonis Iudaei sermones tres hactenus inediti I. et II. De providentia et III. De animalibus*, Venedig 1822, mit lateinischer Übersetzung herausgegeben worden ist. Griechisch sind nur meist kurze Zitate von De prov. in den Florilegien (bes. in den Sacra Parallela und bei Eusebios von Kaisareia) erhalten, während Eusebios in seine Praeparatio evangelica (GCS 43, 1, S. 462-479, ed. K. Mras) einen beträchlichen Teil von De prov. II aufgenommen hat. In *The Loeb Classical Library, Philo IX* (von F. H. Colson, 1941) sind nur die eusebianischen Fragmente erschienen; in *Philo von Alexandreia. Die Werke in deutscher Übersetzung*, hrsg. v. L. Cohn u.a., VII, Berlin 1964, S. 267-382, hat L. Früchtel aber das ganze Werk De prov. nach der lateinischen Übersetzung von Aucher, für deren Zuverlässigkeit er sich auf das Urteil von P. de Lagarde beruft (S. 270), übersetzt.

In der vorliegenden Ausgabe von M. Hadas-Lebel ist nun die lateinische Übersetzung von Aucher vollständig wieder abgedruckt. Der bekannte Pariser Armenologe Ch. Mercier hat für diese Ausgabe Aucher's Übersetzung nachgeprüft; die Ergebnisse sind in den Anmerkungen mitgeteilt. Partien, die auch in Eusebios' Praeparatio evangelica enthalten sind, sind nach Mras' Ausgabe abgedruckt. Nur gelegentlich wird von Mras' Lesung abgewichen. Der kritische Apparat bei den eusebianischen Stücken ist hauptsächlich ein Auszug aus dem Apparat von Mras, der auch schon besonders P. Wendland's (und F. C. Conybeare's) Korrekturen herangezogen hatte (P. Wendland, *Philos Schrift über die Vorsehung. Ein Beitrag zur Geschichte der nacharistotelischen Philosophie*, Berlin 1892). Die Autorin der vorliegenden Ausgabe unterstreicht die Unzuverlässigkeit von Auchers Übersetzung. Die Korrekturen von Ch. Mercier sind deshalb besonders wertvoll.

In einer ausführlichen Einleitung bespricht Frau H.-L. Text, Übersetzungen, Ausgaben, Authentizität, Struktur, und Inhalt (bes. Kosmologie, Vergeltung, und Vorsehung) von De prov. Ohne neue Dokumente gibt es keinen durchschlagenden Grund, an der Autorschaft Philons zu zweifeln. Der in De prov. II auftretende Alexander könnte u. U. Philons vom Glauben abgefallener Neffe Tiberius Julius Alexander sein, dessen politische Laufbahn in anderen Quellen gut bezeugt ist. Hinsichtlich der Kosmologie und der Theodizee von De prov., für die Wendland eine epikureische Quelle postuliert hatte, weist H.-L. auf den Einfluss der Neuen Akademie (bes. auf Straton von Lampsakos) und auf stoisches Gedankengut hin; auch allgemein verbreitete anti-stoische Argumente sind in De prov. verwendet. Anzunehmen ist, dass Philon aus Doxographien geschöpft hat.

Auf S. 25 wird ohne nähere Angaben von einigen möglichen Interpolationen gesprochen. Näheres findet sich auf S. 45 hinsichtlich des Epilogs De prov. II,116; auf S. 50 hinsichtlich De prov. I, 22. In den Anmerkungen zu beiden Texten wird darauf aber nicht eingegangen. Nur zu De prov. I, 34 wird Wendland's Ansicht, der Abschnitt sei eine christliche Interpolation,

besprochen und abgelehnt. — Philons Bruder, der Vater des oben genannten Tiberius Julius Alexander, war der Alabarch Caius Julius Alexander. Nach Hadas-Lebel ist *ἀλαβάρχης* »percepteur des droits de douane« (S. 41, Anm. 1). Aber es herrscht schon lange Unsicherheit über den von Flavius Josephus in den Ant. jud. (siehe auch Eusebios, Hist. eccl. II, 5,4) angefuhrten Titel. Man hat im Alabarchen auch den Ethnarchen der Juden von Alexandreia sehen wollen, siehe z.B. H. Stephanus, *Thesaurus graecae linguae* I (Paris 1831), Sp. 1383 s.v., oder Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis* I, s.v. Auch nach der neuen Konkordanz zu Flavius Josephus ist die Bedeutung von »Zolldirektor, Zollinspektor« fur die betreffenden Stellen nicht sicher (*A Complete Concordance to Flavius Josephus*, I, hrsg. v. K. H. Rengstorf, Leiden 1973, S. 59 s.v.). — Über des Alabarchen Sohn Ti Julius Alexander siehe noch *Prosopographia imperii romani saec. I.II III.*, ed. altera, IV (Berlin 1952-1966), S. 135-137 (mit Lit.). — Frau Hadas-Lebel bespricht nur Fragmente aus De prov. II (der Hinweis, S 18, Anm 1, auf die Tabelle der Fragmente soll heissen : S. 355 356) Aber was ist von einer nicht erwähnten Stelle zu Gen. 1, 24-25 bei Ps -Eustathios von Antiocheia (vgl Fruchtel, S. 267) zu denken, wo u a. deutlich wird, dass der armenische Übersetzer in De prov. 33 statt *ὄρος* falschlich *ὅρος* gelesen hat :

Ps.-Eustathios, Comm. in Hex , PG 18, 737 A-C	De prov I
Ὡς γὰρ σοφὴ τῶν βλαστῶν ἡ καρπογονία, καὶ ἄστρων εὐταξία, καὶ ἡλίου καὶ σελήνης ἀνυπαίτιος δρόμος, καὶ θαλάσσης ὅρων θεσμὸς μὴ ὑπερισταμένης τὴν πρόνοιαν ἀναντιῤῥήτως μαρτύρεται · οὕτως καὶ ἡ τῶν ζώων ἰδιότης τὸ ἀπαράλλακτον τῆς τάξεως ἐνδεικνυμένη τὴν πρόνοιαν μάλα σαφῶς κηρύττει, καθάπερ ψυχὴ κινοῦσα τοῦ κόσμου πᾶσαν τὴν σύστασιν (.)	(33, S 154) Nonne sapientiam ostendet fructuum productio, stellarum mira dispositio, solis ac lunae invariabilis cursus, maris situs secundum legem, montium celsitudo haud modum excedens; denique omnium sensibilium legi providentiae obtemperantium concordia ? nonne haec manifeste demonstrant immutabilem prorsus seriem ordinis, ex lege providentiae, ac instar animae, universitatem rerum moventis ?
γῆ μὲν πρὸς φυτουργίαν οὐκ ἀπειθοῦσα, ἥλιός τε καὶ σελήνη καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα τοῦ προσήκοντος δρόμου μὴ στείλαντα, θάλαττα κανόνα προσταγῆς οὐχ ὑπερβαίνουσα, νηκτὰ δὲ καὶ ἀεροπόλα καὶ χερσαῖα τῆς ὀφειλομένης χρείας οὐχ ὑστερούμενα Πῶς οὖν οὐκ ἄδικος καὶ ἄφρων ὁ καθόλου τὴν πρόνοιαν παραιτούμενος , ( )	(70, S. 184) Terra perpetuo ac patienter easdem producere plantas non cessat. Caelum ordinem suum immutabilem servat. Sol et luna, caeteraeque stellae a decenti cursu non cessant. Mare regulam mandati non excedit; aquatilia, volatilia et terrestria debitis officiis non desunt. ( ) Et quomodo non sit iste iniquus, pertinaciter universalem providentiam rejiciens
Τὰ γὰρ εἴδη καὶ σχήματα ἱκανὰ γνωρίσαι τὸν τεχνίτην, εἰ καὶ λόγῳ τὰ ἐστοιχειωμένα σιωπὴν ἄγει Φιλεῖ γὰρ τὰ πρός τινος μορφωθέντα τὸν κεκοσμηκότα ὁμολογεῖν	(76, S. 188) ( ) etenim rerum species et formae satis sunt, ut notum faciant artificem, etsi voce destituta corpora ordinata silere videantur; quando quidem amant formata ab aliquo proprium auctorem confiteri.

Am Rande des griechischen Textes aus Eusebios' Praep. evang. stehen die Seitenzahlen der Eusebiosedition von Th. Mangey, London 1742. Mras' Ausgabe wäre eher am Platze gewesen. Nicht alle Anderungsvorschläge von Wendland, bzw. Conybeare, sind in die Anmerkungen aufgenommen, z.B. De prov. I, 59, S. 176, schlägt Wendland, S. 19 statt mortis pavorem vor: mortis periculum; und in De prov. II, 102, S 334, Z. 11, lesen nach dem Apparat bei Mras, S. 475, Mangey und Wendland nach dem Armenischen (Aucher's Übersetzung: omnino) *πάντως* statt Eusebios' *πάντων*. — Die Lesung der schwierigen Stelle von De prov. II, 28, Anfang (S. 254): *εἰσὶ δ'οἳ καὶ παραχρῆμα τῶν ἀσεβῶν οὐκ ἀδήλους, ἀλλὰ φανερὰς ἔδοσαν δίκας* ( ) wird mit Hilfe der lateinischen Übersetzung des Armenischen (Sunt etiam qui illico impietatis non occultas, sed potius manifestas poenas luant) gerechtfertigt. Mras folgt aber den Eusebioshss und liest: *εἰσὶ δ'οἳ καὶ περὶ χρημάτων ἀσεβῶν* ( ). Hadas-Lebel fuhrt fur *παραχρῆμα* = illico an: »Philon insiste dans la suite du texte sur la rapidité du châtiment ( )« (S. 255, Anm. 2). Philon will aber besonders hervorheben, dass Strafen fur Tempelräuber (siehe auch die Eusebioshss: *περὶ χρημάτων ἀσεβῶν*) auf dem Richterspruch Gottes beruhen (vgl. etwa De prov. I, 30, S. 152). — In De prov. II, 99, S. 326, liest der Eusebiostext: *τοὺς μὴ ἐν καιρῷ πλωτῆρας ἢ γεηπόνους*, richtig ubersetzt mit: »des gens qui naviguent ou travaillent la terre hors de saison«. Nach dem Apparat liest der armenische Text: pro tempore (ist dies eine Feststellung von Ch. Mercier?), lässt also die Negation *μή* aus; Aucher ubersetzt aber: pro tempestate. — Der Apparat ist nicht immer deutlich, siehe z.B. auf S. 328 zu De prov. II, 100, Z. 3; bei Mras ist ersichtlich, wie eine Hs zwei verschiedene Lesarten haben kann, nämlich vor und nach der Korrektur. — In De prov. II, 100, S. 330, Z. 26, lautet Eusebios' Text; *αἱ ἀπὸ τῶν ποδῶν ἐκπίπτουσαι σκιαί*. Aucher hat das Armenische wie folgt ubersetzt: quae de columnis cadunt umbrae. Fur die französische Übersetzung »( ) les ombres projetées par les bases des piliers« siehe die Erklärungen bei Mras, S. 474, zu Z. 4: *τῶν ποδῶν* (die *Basen* der Säulen)«.

Diese Randbemerkungen wollen dem Wert der Arbeit von M. Hadas-Lebel auf dem komplizierten Gebiet des Textes und der Materie keinen Abbruch tun. Besonders die feinsinnige Einfuhrung, die Präsentation von Auchers Übersetzung zusammen mit den Eusebiosfragmenten, die Korrekturen von Ch. Mercier, die französische Übersetzung, und die zahlreichen Verweisungen auf andere Stellen bei Philon sind uberaus willkommen.

Adelbert Davids

Dieter Hagedorn, *Der Hiobkommentar des Arianers Julian*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1973, XC+409 S., DM 92. — (= Patristische Texte und Studien, 14).

Aus der Hiobexegese ist noch nicht viel bekannt. Ausser dem von D. Hagedorn erstmals griechisch herausgegebenen Hiobkommentar des Julianos, der, abgesehen von der alexandrinisch-allegorischen Erklärung, noch besonders wegen der im Texte enthaltenen Exkurse (wie z B. uber die vier Elemente, uber Embryo und Beseelung, uber die Astrologie) interessant ist, bespricht Hagedorn noch den Kommentar des Didymos des Blinden zu Hiob, der bis zu drei Vierteln (unter Mitwirkung von Hagedorn) in der Sammlung *Papyrologische Texte und Abhandlungen*, 1-3 (Bonn 1968) vorliegt; den Hiobkommentar des Joannes Chrysostomos, fur den Hagedorn neben dem Codex Laurent. 9, 13 (saec. X-XI), dessen Text nur fragmentarisch in PG 64, 506-656 (Hagedorn, S. XVIII, Anm. 20, ist in diesem Sinn zu verbessern) enthalten ist, noch auf den inzwischen bekannt gewordenen Cod. Mosquensis bibl. synod. 114 (saec. XI) hinweist (S. XIX); und den noch nicht edierten Kommentar des Olympiodoros (1. Hälfte des 6. Jh.), fur den Cod. Vatic. gr. 745 schon bekannt war, Hagedorn aber noch Cod. Monacensis

gr. 488 (saec XIII) hinzugefunden hat (S. XXf.) Die Hiobexegese ist damit aber noch nicht erschöpft. Aus dem späten 4. Jh ist ein anonymer lateinischer (ursprünglich wohl griechisch verfasster) »arianischer« Hiobkommentar bekannt (vgl. Hagedorn, S. LXXIV, Anm. 9); und Spuren vom Kommentar Polychronios' (des Bruders des Theodoros von Mopsuestia) finden sich bei Julianus von Aeclanum (siehe O. Bardenhewer, *Gesch der altkirchl. Lit* IV, S. 517, und vgl. Hagedorn, S XXVI). Julianos, Didymos und Olympiodoros stehen alle drei in der alexandrinischen Tradition, leider ist nun gerade Origenes' Erklärung von Hiob nicht mehr erhalten. Hieronymus erwähnt zwar keinen Kommentar des Origenes, aber doch 22 Homilien uber Hiob. Bis auf wenige Zeilen ist auch die, ebenfalls nach Hieronymus, sich auf Origenes stutzende Hiobexegese des Hilarius von Poitiers nicht mehr vorhanden (siehe Bardenhewer II, 2. Aufl, S. 131, und III, 2. Aufl, S 374 f) Auch Euagrios Pontikos soll einen Hiobkommentar verfasst haben (siehe J. Quasten, *Patrology* III, S 176) Es gäbe aber noch mehr uber die Hiobexegese anzufuhren.

Fur Hagedorns Ausgabe kommen zwei Hss in Betracht: Paris. gr 454 (A D. 1448) = Z, und Paris. gr. 269 (saec. XIII) = T, die beide eine gemeinsame Minuskelvorlage gehabt haben (S XXVf). Zwei andere Hss (Berol Phillipp. 1406, A.D. 1542; Vatic gr. 1518, saec. XVII) scheiden, weil Apographa von Z, aus Z war bis jetzt nur durch eine fehlerhafte lateinische Übersetzung von J. Perionius (dieser war Benediktiner, nicht Dominikaner, wie bei Hagedorn, S. XXX, Anm. 10, gesagt wird). Dem Perionius und dessen Kritiker Jac. Billius kann Hagedorn einige wichtige Korrekturen entnehmen. Griechisch waren bislang nur Exzerpte aus Z publiziert worden (von H. Usener, L. Dieu), zwei kleine Abschnitte lagen in französischer Übersetzung von F. Nau vor (S. XXXf).

Ein betrachlicher Teil der Forschung von Hagedorn betrifft die indirekte Textuberlieferung der Katenen. Nach G Karo - H (nicht I !) Lietzmann, *Catenarum graecarum catalogus* (Göttingen 1902) sind fur das Buch Hiob zwei Typen zu unterscheiden; nur der Typus II (Sammlung des Niketas von Herakleia), der eine Überarbeitung des Typus I darstellt, war bekannt (PG 64, 505-635 - dies auf S. XI oben nachzutragen). Alle Julianosfragmente der Niketaskatene stehen aber auch in Typus I, von dem Hagedorn folgende Hss eingehend uberpruft hat: Vatic. gr. 749 (saec. VIII-IX), Patm. 171 (saec. VII-VIII); Vatic gr. 750 (saec. X-XI), Venet. Marc. 21 (saec. X XI), Ambros. A 148 inf. (saec. X-XI); Sinait. gr. 3 (saec. XI); Vatic. Pii II 1 (saec. XI), Laurent 5, 27 (saec. XIV), Bodl. Laud. 20 (saec. XIII), Bodl. Misc. 47 (saec XIV). Hagedorn kann die Ergebnisse von Karo-Lietzmann und U. Bertini (1923) beträchtlich modifizieren Von den ca. 2700 durchgesehenen Fragmenten der Katenenhss hat Hagedorn 99 Stucke als Julianosfragmente identifizieren konnen, also weit mehr als A. Mai, U. Bertini und R Draguet (1924) Eine Liste dieser Fragmente, namentlich, anonym, oder unter falschem Namen, findet sich auf S. XXVII ff Das Suda-Lexikon hat unter σειρῆνες ein Exzerpt aus Julianos' Kommentar (zu Hiob 30, 29) bewahrt.

Da das Ergebnis der Katene nicht sehr ergiebig ist, beruht die Ausgabe im Wesentlichen auf der einen Hs Z, und der kritische Apparat ist deswegen nicht uberbelastet Aber mussen »daher in den kritischen Apparat alle Abweichungen der Überlieferungsträger vom Text der Edition, auch jotazistische Verschreibungen und dergleichen « aufgenommen werden? (S. XXXII) In der Ausgabe wird neben den auf S. XXXII und S. XC erklarten Zeichen noch das Zeichen † gebraucht Die Bedeutung des Sigels *Γ* (Übereinstimmung der Katenentradition, S. XC) ist nicht deutlich erklärt.

Hagedorn hat auch ausfuhrliche Untersuchungen uber den Autor, die Quellen und den Bibeltext (S. XXXIV ff) durchgefuhrt. Z (und die beiden Apographa) bezeichnen Origenes als Autor, während T, wo der Prolog fehlt, keinen Autornamen hat. H. Usener (1897) hat »erstmals« (S XXXIV) ausgesprochen, dass Origenes unmoglich der Autor sein kann, und bezeichnete auf Grund der gedruckten Katene Julianos von Halikarnassos als Autor (vgl. aber A Harnack,

Gesch. der altchristl. Literatur I, 2, 2. Aufl., S. 934 [= Nachtrag zu I, 1, S. 389, Ps.-Origenes]: Bratke soll schon 1893 Julianos von Halikarnassos als Autor bezeichnet haben). Dagegen fand Draguet im Kommentar nichts Aphthartodoketisches, eher eine arianisierende Lehre aus der 2. Hälfte des 4. Jh. Hagedorn seinerseits zweifelt nicht an der Richtigkeit des in den Einzelscholien vieler Katenenhss vorkommenden einfachen Namens *Ἰουλιανοῦ*. Er glaubt, diesen Julianos mit dem Interpolator der Ignatiosbriefe und dem Kompilator der Apostolischen Konstitutionen identifizieren zu können. Einige Übereinstimmungen sind tatsächlich überraschend, aber andere doch wieder so allgemeiner Art, dass sie kaum als gültiges Argument angeführt werden können, wie z.B. S. XLV, Nr. 16: *(ὁ θεὸς) ἐξ ἀρχῆς βουλήσει τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι παρήγαγεν* Julianos, und *ὁ τὰ πάντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγών*, bzw. *ὁ δυνάμει τὸ μὴ ὂν εἰς τὸ εἶναι παραγαγών* Apost. Konst.; oder eb., Nr. 20: *ποιήσας ἄνθρωπον τὸ λογικὸν ζῷον*, bzw. *λογικόν σε ποιήσας ζῶον* Julianos, und *τὸ λογικὸν ζῷον, τὸν ἄνθρωπον* Apost. Konst.

Zwei Stellen sollen Julianos' Arianismus verraten (also war er auf jeden Fall im Hiobkommentar kein Fanatiker!). In der ersten Stelle (zu Hiob 37, 22-23: *... καὶ οὐχ εὑρίσκομεν ἄλλον ὅμοιον αὐτῷ* [sc. *τῷ παντοκράτορι*] ...) wird *ὅμοιος* des Bibeltextes zuerst mit *ὁμοιούμενος* und *ἐξισούμενος* wiedergegeben. Am Schluss, nachdem von der Zeugung des Logos durch den Vater gesprochen worden ist, wird gesagt: *οὔτε οὖν ὁμοούσιόν τι ἐξ αὐτοῦ* [sc. *τοῦ παντοκράτορος*] *(εἴρηται γὰρ ὅτι ἄφθαρτος) οὔτε ὁμοιούσιον· ἀσύγκριτος γάρ ἐστι καὶ οὐχ εὑρήσομεν ἄλλον ὅμοιον αὐτῷ* (...) (S. 246, Z. 6f.). Abgesehen davon, dass die Interpunktion zu verbessern wäre denn im Kontext ist zuerst von *ἄφθαρτος*, dann von *ἀσύγκριτος* die Rede —, ist es merkwürdig, dass eben zuvor (S. 245, Z. 16f.) sowohl Vater wie Sohn *ἄφθαρτος* genannt werden. Das Wort *ὁμοιούσιος* ist erstmals auf der Synode von Sirmion (357) bezeugt; 357 ist also der Terminus a quo des Kommentars (S. LV). Nicht zu übersehen ist aber (was in der Einleitung nicht erwähnt wird), dass nach dem kritischen Apparat *ὁμοιούσιον* eine Korrektur von Perionius und Dieu darstellt, während Z (die einzige Hs z. St.) — also zweimal im Satze — *ὁμοούσιον* liest. Mit der Korrektur des Perionius ist der Apologetikos des Eunomios zu vergleichen, aus dem Hagedorn auf S. LV, Anm. 42 zitiert: Neben Gott-Vater ist nichts *μήτε μὴν ὁμοούσιον μήτε ὁμοιούσιον* (sic), PG 30, 864 C. *Ὅμοιος* bei Julianos ist nur eine Wiederholung des Hiobtextes; Hagedorn, S. LIV, will trotzdem annehmen, dass Julianos »genau besehen« sogar *ὅμοιος τῷ πατρί* ablehnt. Die zweite arianische Stelle (S. 270, Z. 11ff., zu Hiob 38, 28-29) klingt arianischer. Julianos richtet sich gegen die *ὁμοουσιασταί* (diese Bezeichnung wäre also nach der Chronologie von Hagedorn u.U. der älteste Beleg, denn G. W. H. Lampe, *A Greek Patr. Lex.*, S. 958 s.v., erwähnt nur Ps.-Athanasios, Basileios, Seuerianos von Gabala), und spricht von Gott, der *βουλήσει καὶ δυνάμει γεννᾷ καὶ κτίζει* (S. 271, Z. 5f., vgl. Z. 9ff.). *Γεννᾶν* und *κτίζειν* sind hier keine Synonyme, obwohl Julianos sich auf Ps. 134, 6 (*πάντα γὰρ ὅσα ἠθέλησεν, ἐποίησεν ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐν τῇ γῇ* ...) beruft. Wie auch die zwei noch näher zu untersuchunden Stellen, wo zwischen *γεννᾶσθαι* und *γίγνεσθαι* nicht scharf unterschieden wird, zu interpretieren sind, der Hauptgedanke ist auf jeden Fall, dass der Logos nicht nur Teilnahme am Sein hat, denn dies würde Vergänglichkeit bedeuten, sondern *αὐτοζωή* ist, und auf ganz besondere Weise vom Vater hervorgebracht worden ist.

Da Julianos einmal eine von dem 312 gestorbenen Lukianos von Antiocheia herrührende mündliche Überlieferung erwähnt, ist nach Hagedorn der Hiobkommentar wahrscheinlich zwischen den Jahren 357 und 365 niedergeschrieben worden (S. LVI). Julianos verwendet eine griechische Bibelübersetzung der Lukianischen Rezension, nennt aber öfter »Syrer« (immer im Plural) als Gewährleute. Die legt nahe, das Julianos' Exegetenschule (zu Antiochien) zweisprachig arbeitete (S. LXI).

Auf S. XXIX, Z. 10 v.u., ist S. 8 zu ändern in: S. XIII; auf S. 310, Z. 17, ist für *νόμον ... ἔμφυτον* im Apparat nachzutragen: Jak. 1, 21; eb., Z. 18, für *(νόμον) τὸν ἐν ψυχαῖς καταγεγραμμένον*: 2 Kor. 3, 3 (vgl. Röm. 2, 15). Hagedorn's von der Philosophischen Fakultät der Univer-

sität Köln im Wintersemester 1970/71 angenommene Habilitationsschrift bedeutet einen beträchtlichen Fortschritt auf dem Gebiete der griechischen Hiobexegese und der Katenenforschung. Register (u.a. ein Wörterverzeichnis) beschliessen den Band.

Adelbert Davids

Alexandros S. Korakides, *Ἡ περὶ τοῦ Λόγου θεολογία τῶν κοντακίων Ρωμανοῦ τοῦ Μελῳδοῦ*, Athen, Ekdoseis Ionia, 1973, 189 S.

A. Korakides hat schon Verschiedenes über Romanos Melodos veröffentlicht (siehe zuletzt OrChr 57, 1973, 195). Nun legt er seine bei der Theologischen Fakultät der Universität Thessalonike eingereichte Dissertation über die Stellung des göttlichen Logos in der Poesie dieses Dichters vor. Korakides untersucht an Hand zahlreicher Belege die Präexistenz des Logos, dessen Menschwerdung und soteriologische Rolle, und grenzt den Einfluss vonseiten des Kaisers Justinianos I. vom Eigenen des Dichters ab. Er unterstreicht besonders den Einfluss Ephräms des Syrers, der Kappadokier und des Joannes Chrysostomos (siehe auch Tafel I am Schluss). Es ist vielleicht nicht überflüssig, noch zu erwähnen, dass Ausgaben des Romanos nunmehr bequem zugänglich sind: von P. Maas - C. A. Trypanis, *Sancti Romani Melodi cantica: Cantica genuina* (Oxford 1963) und *Cantica dubia* (Berlin 1970); und von J. Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode, Hymnes*, I-IV (SC 99; 110; 114; 128), Paris 1964-1967.

Adelbert Davids

Vincenzo Recchia, *Le Omelie di Gregorio Magno su Ezechiele (1-5)*, Bari, Adriatica Editrice, 1974, 220 S., L. 4500 (= Quaderni di Vetera Christianorum, 8).

Puglia paleocristiana, II, Galatina, Mario Congedo Editore, 1974, VIII+ 365 S., L. 10.000.

Antonio Quacquarelli, *Scuola e cultura dei primi secoli cristiani*, Brescia, Editrice La Scuola, 1974, 109 S., L. 2500.

Schon des öfteren wurden hier Nummern der vom Istituto di Letteratura Cristiana Antica in Bari herausgegebenen Zeitschrift Vetera Christianorum besprochen. Inzwischen liegen weitere Veröffentlichungen vor. V. Recchia untersucht in seinem Buch über die Ezechielhomilien Gregors des Grossen (hrsg. v. M. Adriaen in CCL 142, 1971) nach einer historischen Einleitung Gregors rhetorische Mittel: *propositum, causa, finitio, subtilitas descriptionis, oppositae qualitates*, in den ersten fünf Homilien (bis zu Ez. 1, 14).

Der erste Band von *Puglia paleocristiana* erschien in 1970. Im vorliegenden zweiten Band sind die in Vetera Christianorum 7 (1970) bis 10 (1973) erschienenen Artikel, die das altchristliche Apulien betreffen, gesammelt. Die Arbeiten, die auch für den christlichen Osten von Belang waren, sind jeweils in OrChr angezeigt worden.

Vom Leiter des Instituts, A. Quacquarelli, erschien in 2. Auflage (Sonderdruck aus dem Bande *Nuove questioni di storia della pedagogia*) eine Studie über dessen Spezialgebiet: den Einfluss der Rhetorik in der frühen, besonders der lateinischen Patristik, wobei Rhetorik in weitestem Sinne aufgefasst wird. Zum Fingergestus siehe noch den Artikel *Finger* von K. Groß im RAC 7, Sp. 909ff. (mit Lit.).

Adelbert Davids

Dumbarton Oaks Papers No. 27, XVIII, 340 S., 327 Abb. auf Tafeln, 9 Abb. im Text; Washington D.C. 1973: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University.

Der Band ist Prof. Francis Dvornik zur Vollendung seines 80 Lebensjahres gewidmet. Sein Bild ziert ihn als Frontispiz, die ihm von der American Society for the Advancement of Slavic Studies verliehene Ehrenurkunde ist der von Sirarpie Der Nersessian verfaßten Laudatio gegenubergestellt, der sich eine vollständige Bibliographie der Arbeiten des Jubilars anschließt.

Es war eine ausgezeichnete Idee, den Altmeister Dvornik durch einen Querschnitt durch die byzantinistische und mediävistische Arbeit in den USA zu ehren: Die Mehrzahl der großen Aufsätze sind ursprunglich Referate gewesen, die während eines Symposions in Dumbarton Oaks im Jahre 1972 vorgetragen und fur die Drucklegung uberarbeitet wurden. Wie meist nach solchen Symposien sind auch diesmal nicht alle Referate vorgelegt (es fehlen die von A. E. Laiou, D. Glass und H. L. Kessler), wobei man vom Standpunkt der Byzantinistik aus besonders das Fehlen des Vortrages von Frau Laiou (Some Aspects of the Structure of the Peasant Population of Macedonia in the First Half of the Fourteenth Century) bedauern muß.

Überblicke uber die in den verschiedenen Universitaten betriebenen, meist noch im Zuge befindlichen Forschungen sind ebenso interessant und wichtig wie notwendigerweise oft nicht mit endgultigen Ergebnissen gesegnet. Aber der Einblick in die Breite des Themenkreises wie die Methoden der Forscher ist bedeutsam genug, solchen Überblick zu rechtfertigen, wird dadurch doch u U. auch unnotige Doppelarbeit vermieden werden können.

Den Reigen eröffnet Frau A.-M. Maffry Tylbot (Hiram College, Hiram, Ohio) mit der Darstellung »The Patriarch Athanasius (1289-1293, 1303-1309) and the Church«, einer aus der Vorbereitung der Edition seines Briefwechsels mit Kaiser Andronikos II. hervorgegangenen, ein wenig sehr schematischen Darlegung vornehmlich seiner Stellung zu den mehr als zahlreichen Opponenten seines Patriarchats. Das ist fur die Benutzer der kunftigen Edition sicher recht nutzlich, vor deren Vorliegen aber ein wenig steril.

Es folgt Frau P. C. Mayo (The John Hopkins University) mit einem sehr breit angelegten Beitrag »The Crusaders under the Palm Allegorical Plants and Cosmic Kingship in the Liber Floridus«. Das ist eine harte Lekture, die aber mit geistesgeschichtlich wichtigen Erkenntnissen und der Kenntnis eines seltsamen Seitentriebes der mittelalterlich-abendländischen Ikonographie belohnt wird.

G. P. Majeska liefert einen interessanten Beitrag zur Erweiterung der Kenntnisse uber die Hagia Sophia von Konstantinopel: »St Sophia in the Fourteenth and Fifteenth Centuries: The Russian Travelers on the Relics«. Sein Versuch, anhand der Pilgerberichte die beruhmtesten Reliquien der Großen Kirche zu lokalisieren, fuhrt zu weitgehend — so weit das mit Hilfe solcher Berichte uberhaupt moglich ist — uberzeugenden Ergebnissen, eine schone Hilfe, sich die religiose Bedeutung der Kirche in der Spätzeit zu vergegenwärtigen.

W. E. Kleinbauer (Indiana University) geht dem Problem »The Origin and Functions of the Aisled Tetraconch Churches in Syria and Northern Mesopotamia« nach. Ausgehend von dem ältesten ergrabenen Beispiel, der Kirche in Seleukia Pieria, verfolgt er die Verbreitung des nicht gerade oft angewandten Typs und kann die Liste der bekannten Bauten noch um ein heute arg verstummeltes Beispiel, die Halawiyya in Aleppo, mit großer Wahrscheinlichkeit bereichern. Ist das sehr dankenswert, so ist die Feststellung der ursprunglichen Funktion der Bauten dieses Typs m.E. nicht einwandfrei möglich und die von K. vorgeschlagene Ableitung von der Großen Kirche in Antiocheia, die uns von Euseb klar und ziemlich eindeutig als oktogonal geschildert wird, recht hypothetisch.

Der zweifellos wichtigste Forschungsbericht stammt von Th. F. Mathews (University

of California, Los Angeles): »Observations on the Church of Panagia Kamariotissa on Heybeliade (Chalke), Istanbul« mit dem Zusatz von C. Mango (Dumbarton Oaks) »A Note on Panagia Kamariotissa and Some Imperial Foundations of the Tenth and Eleventh Centuries at Constantinople«. Der ziemlich mißhandelte, kaum zugangliche (weil auf dem Gebiet der Marineakademie gelegene) und sehr wenig in der Forschung beachtete Bau galt bislang meist als Werk der Zeit Johannes' VII Palaiologos, bis R. Janin ihn auf Grund eines Siegels auf Johannes V. Palaiologos zuruckdatierte, also in jedem Falle als eine Kirche der spatbyzantinischen Epoche, die unter deutlich armenischem Einfluß stand. Mit Hilfe genauester Detailuntersuchung des Baubestandes kann M. den Nachweis fuhren, daß der tetrakonche Bau mit Eckräumen dem 11. Jh. angehort, was von C. Mango in seinem Anhang noch untermauert wird. Zweifel an diesem Ergebnis konnen nicht angemeldet werden, die Umdatierung ist uberzeugend begrundet. Damit gewinnt der vernachlassigte Bau ein bedeutendes Gewicht fur die Baugeschichte und fur die Frage armenischer Einflusse auf die konstantinopolitanische Architektur (was ubrigens ausgezeichnet, wenn auch ein bißchen skizzenhaft, historisch abgestutzt wird).

Der Beitrag von E. Kitzinger, »Observations on the Samson Floor at Mopsuestia«, fällt insofern aus der Reihe, als er nicht von dem Symposion stammt und H. Buchthal gewidmet ist. Es ist sicher richtig, daß der sehr fragmentierte Mosaikzyklus dem Vorbild einer illuminierten Rolle mit Textauswahl als Beischriften folgt, wie uns eine solche in der mittelbyzantinischen Josua-Rolle der Vaticana erhalten blieb. Wenn K aber fur möglich, wenn nicht wahrscheinlich hält, daß der Bau, den L. Budde ergrub und fur eine Kirche erklärte, eher eine Synagoge gewesen sei, so scheint diese Annahme doch recht wenig gesichert K. wird aber hoffentlich den Zweck seiner Darlegungen erreichen, nämlich daß sich Forscher der verschiedensten Disziplinen, vor allem auch die Septuaginta Forschung, mit den Mosaiken intensiver als bislang beschaftigt.

Der folgende Beitrag von Frau M English Frazer, »Church Doors and the Gates of Paradiese: Byzantine Bronze Doors in Italy«, fuhrt dann wieder zum Symposion zuruck. Die am Metropolitan Museum of Art tätige Wissenschaftlerin gibt eine schone Übersicht und Deutung der Bronzeturen byzantinischer Herkunft (bezw. der nach solchen kopierten) in Italien, eine gute Zusammenschau, die ikonographisch, ohne allzu viel Neues zu bringen, sehr instruktiv das Material zusammenschaut.

Was folgt, hat mit dem Symposium nichts mehr zu tun M. J. Jeffreys handelt sehr ausfuhrlich uber »Formulas in the Chronicle of the Morea«, ein Beitrag, der sich der Kompetenz des Rez. entzieht.

D. H. Wright unterzieht »The Date and Arrangement of the Illustrations in the Rabbula Gospels« einer kodikologischen Untersuchung und kommt zu dem kaum anfechtbaren Ergebnis, daß 1. die Anordnung, wie sie vorliegt, ursprunglich ist und die Zuwahl des Mathias sowie das Widmungsbild vom Miniator bei der Anfertigung der Miniaturen vor der Bindung verwechselt worden sein mussen und daß 2. gegen die Gleichzeitigkeit von Miniaturen und Evangeliar keine stichhaltigen Grunde vorzubringen sind, es sei denn, man nehme an, es seien leere Lagen zwecks spaterer Illustrierung vorgebunden worden. Vorbildlich werden in aller Kurze J. Leroys Argumente widerlegt. Hoffentlich kommt damit die Diskussion uber die Zeitstellung dieser ungemein wichtigen Miniaturen zum Ende!

H. L. Kessler widmet seinen Beitrag »Paris. Gr. 102: A Rare Illustrated Acts of the Apostles« H. Buchthal. Er macht einen Acta Zyklus wahrscheinlich, von dem uns recht zerstreut Zeugen erhalten sind.

Den Aufsatzteil beschließt D. Pingree mit »The Horoscope of Constantine VII Porphyrogenitus«, nach P. die einzige auf uns gekommene Nativität eines byzantinischen Kaisers. Eine Beurteilung des astrologischen Gehaltes ist dem Rez nicht moglich, die historische Wichtigkeit des Horoskopes ist außer jedem Zweifel.

In den Field Reports berichten C. Mango und I. Sevcenko uber »Some Churches and

Monasteries on the Southern Shore of the Sea of Marmara« und geben eine Fulle kaum oder gar nicht bekannten Materials bekannt, das nur erst vorgelegt, noch nicht voll ausgewertet wird. Es folgt eine Untersuchung von J. W. Hawkins und M. C. Mundell uber »The Mosaics of the Monastery of Mār Samuel, Mār Simeon, and Mār Gabriel near Kartmin«, wozu C Mango »A Note on the Greek Inscription« beitrug Die detaillierte Behandlung dieser Gruppe afiguralei Mosaiken aus dem fruhen 6 Jh. ist ein wesentlicher Beitrag zu unserer Kenntnis der Ausschmukung von Kirchen vor der Hagia Sophia in Konstantinopel und liefert eine beachtliche Hilfe zur Erkenntnis des Wesens des justinianischen Mosaikschmuckes in der Großen Kirche der Hauptstadt Leider sind die beigegebenen Schwarz-weiß-Abbildungen großenteils so flau, daß sie dem Leser nicht viel Aufklärung bieten.

M. Harrison stellt kurz »A Constantinopolitan Capital in Barcelona« vor, das gut eingeordnet wird.

In dem dritten Teil, »Notes«, macht S Eyice »La fontaine et les citernes byzantines de la citadelle d'Afyon Karahisari« bekannt, was schon deswegen verdienstlich ist, als kaum Beispiele dieses Genres technischer Bauten bekannt sind. D. M. Nicol gibt Nachträge und Korrekturen zu »The Byzantine Family of Kantakouzenos«. Fur die nachbyzantinische Ikonographie von Bedeutung ist der kleine Beitrag von P. Hetherington »'The Poets ' in the '*EPMHNEIA*' of Dionysius of Fourna«, der von dem Titelkupfer der 1600 publizerten Ausgabe des Triodion durch Maximos von Kythera ausgeht Schließlich legt N Oikonomides »Two Seals of Symeon Metaphrastes« aus dem Besitz der Dumbarton Oaks Collection vor.

Den Abschluß des in jeder Hinsicht gewichtigen Bandes stellen der Kurzbericht uber das mehrfach genannte Symposium und eine Liste der Abkurzungen dar, die fur die Dumbarton Oaks-Publikationen gelten.

Klaus Wessel

Christine Strube, Die westliche Eingangsseite der Kirchen von Konstantinopel in justinianischer Zeit. Architektonische und quellenkritische Untersuchungen (= Schriften zur Geistesgeschichte des ostlichen Europa, Band 6); 180 S., 78 Abb. auf Tafeln, 7 Tafeln im Text; Wiesbaden 1973: in Kommission bei Otto Harrassowitz

Der Hagia Sophia läßt sich beim besten Willen keine einheitlich zusammengefaßte Fassade zuerkennen, wie sie der basilikale Bautypus bereits besaß« Dieses von der Verf zitierte (S. 11) absprechendende Urteil von Oskar Wulff, dem andere zur Seite gestellt werden könnten, hat sicher nicht wenig dazu beigetragen, daß in der reichen Fulle der Literatur zu dem bedeutend sten Kirchenbau Justinians I. die Frage seiner Westgestaltung kaum eine Rolle spielt. Es fehlten bislang auch exaktere Untersuchungen am Baubestand, die allein diese Frage hätten klaren können Fur die ubrigen justinianischen Kirchen in Konstantinopel sieht es nicht besser aus.

Gerade an diesem vernachlässigten Problem nun setzt die Verf ein. Es ist erstaunlich und faszinierend zu lesen, welche neuen Erkenntnisse sie gewinnen konnte, weil sie, soweit das möglich ist, den Baubestand eingehend untersuchte. Es ist hier nicht der Raum, ihre Ergebnisse und den Weg zu deren Findung im einzelnen nachzuzeichnen. Mehr als die Hälfte des Buches ist der Hagia Sophia gewidmet, wobei die literarischen Quellen im Zusammenhang mit den Untersuchungen am Bau selbst peinlich exakt ausgewertet werden. Macht man sich die Muhe, dem Gang der Beweisfuhrung aufmerksam und kritisch zu folgen, wird man nahezu alle Ergebnisse bejahen mussen. Die Verf. gelangt zu einer uberzeugend abgesichterten Rekonstruktion

der Westansicht der Hagia Sophia nach ihrer Wiederherstellung nach dem Erdbeben von 558 (Taf. II), in der nun doch eine durchkomponierte Schauseite der »Großen Kirche« vor uns steht, einheitlich zusammengefaßt und klar rhythmisiert. Der Weg zu dieser Rekonstruktion ist durch folgende Etappen gekennzeichnet, die die ersten 6 Kapitel des Buches ausmachen: I. Die Westseite der Hagia Sophia in justinianischer Zeit (nach der Wiederherstellung der Kirche 563 n. Chr.), mit den Abschnitten: 1. Der heutige Zustand der äußeren Vorhalle, des Osttraktes, 2. Der Narthex, 3. Die Westempore, 4 Turen und Fenster in den Pfeilerarkaden der außeren Vorhalle, 5. Die Westseite der Hagia Sophia: Bisherige Rekonstruktionen und Aufnahmen von Aufriß und Grundriß, 6. Rekonstruktion des Grundrisses von Atrium und ostlicher Vorhalle, 7. Rekonstruktion des westlichen Aufrisses, 8. Beschreibung der Westseite; II. Quellen zur westlichen Eingangsseite der Hagia Sophia, mit den Abschnitten: 1. Atrium und Narthex in der Ekphrasis des Paulos Silentiarios und des Michael Rhetor, 2. Prozessionen zur Hagia Sophia im 9. und 10. Jahrhundert, 3. Ὡραία πύλη — ὡραῖαι πύλαι, 4. Die große Wendeltreppe (μέγας κοχλίας), 5. Atrium (λουτήρ) und Athyr (ἄθυρ), 6. Prozessionen zu anderen Kirchen der Hauptstadt; III. Prozessionen zur Hagia Sophia in justinianischer Zeit; IV. Mitatorion — Koiton — Parakyptikon, mit dem Abschnitt: Das Heliakon des Chrysotriklinos und des justinianischen Triklinos, das Sigma des Trikonchos und die Parakyptika des Kathisma; V. Die Westempore und die Seitenemporen; VI. Die liturgische Funktion von Atrium und Narthex vor dem 9. Jahrhundert. Schon diese Übersicht zeigt die ausladende Breite, mit der die Untersuchungen angelegt und durchgefuhrt sind. Um zu tragfahigen Ergebnissen fur die Rekonstruktion der Westansicht zu gelangen, mußte die Verf. weit uber die Probleme der reinen Fassadengestaltung hinausgehen, ja, den Rahmen der durch die Hagia Sophia selbst gestellten Probleme durch Heranziehung der Quellen zu anderen wichtigen Kirchen der Hauptstadt uberschreiten. So gelangt sie gleichsam nebenbei, de facto aber durch ihre vorbildliche Methode notwendig bedingt, zu zahlreichen Ergebnissen auf dem Gebiete der Liturgiegeschichte und des kaiserlichen Zeremoniells, die z.T. die Ergebnisse von Th. F. Mathews (vgl. OrChr 58, S. 212ff.) ergänzen oder nicht unwesentlich korrigieren. Wir werden in Zukunft vieles aus dem Bereich der fruhbyzantinischen und der byzantinischen Liturgie des 9. und 10. Jahrhunderts und ebenso auf dem Gebiet des Kaiserzeremoniells besser und richtiger verstehen und lokalisieren konnen als bisher. Gerade wenn man der Verf. Buch mit dem in seiner Art auch bahnbrechenden Werk von Mathews vergleicht, zeigt sich, wie sehr die peinlich genaue Untersuchung des Baubestandes notwendig war, um die bei Mathews unbefriedigend bleibenden Probleme zu losen.

Nur in einer Hinsicht wird man der Verf. nicht ganz folgen konnen, bei dem Versuch, das Fußbodenmosaik der Westempore liturgisch zu deuten und damit den Platz festzulegen, an dem die Frauen, die sich auf den Emporen aufhielten, kommunizierten (S. 89ff) Das hangt mit an der vielgequalten Prokopstelle (De aed. I 1,58) uber die Seitenschiffe, die die Verf. aus Paulos Silentiarios kommentiert. Dagegen ist kaum etwas einzuwenden, aber fur eine liturgische Verwendung des Westempore als Ort der Kommunion fehlt jeglicher Quellenbeleg, und das Mosaik kann diese Anschauung allein nicht stutzen, zeigt es doch keine zwingend als eucharistisch zu deutenden Zuge. Ich glaube, daß die Frage nach der Kommunionstatte der sich auf den Emporen Aufhaltenden durch der Verf. Vorschlag nur sehr hypothetisch beantwortet werden kann. Sicherheit gewinnen wir so nicht.

Ganz ausgezeichnet und m.E. restlos uberzeugend ist das VII. Kapitel »Die Westseite der Irenenkirche in justinianischer Zeit«, das eine neue und glaubwurdige Rekonstruktion bietet. Hier werden einige der Fehldeutungen von Mathews stillschweigend (sein Buch erschien, als das hier Vorzulegende bereits im Druck war) zurechtgeruckt und die Forschungen Grossmanns mit den eigenen Beobachtungen der Verf. sehr glucklich kombiniert.

Etwas uberraschend, vom Buchtitel her gesehen, ist Kap. VIII »Der Westteil der Johanneskirche von Ephesos«. Sein Gehalt aber ist von großer Wichtigkeit: Die Verf. geht noch einmal

alle Funde der österreichischen Grabungen und deren Deutung durch Hörmann genauestens durch und gelangt so mit fast mathematischer Beweisführung zu einer völlig von Hörmann abweichenden Rekonstruktion (Taf. IV-VI und Taf. VII mit Abb. 60f, mit einem Alternativvorschlag Abb. 62, den die Verf. aber mit Recht verwirft); dabei verschwinden die so ungemein störenden und auch statisch schwer erklärbaren henkelförmgien Strebepfeiler an der Nord- und Südwand, die wenig überzeugenden Kuppelchen uber der Narthexempore, die seitlichen Gänge und die kleinliche Fenstergruppe im Oberteil der Westwand. Statt dessen ersteht ein Bild des Baues, das von monumentaler Klarheit und Ausgewogenheit ist, dem Bau seine Absonderlichkeiten nimmt und ihn als Werk hauptstädtischer Architektur in der Provinz besser erkennen und verstehen läßt. Allein schon für diese Korrekturarbeit gebührt der Verf. großer Dank, sie in ihre Problemstellung mit einbezogen zu haben, war richtig und ungemein förderlich.

Daß das Kapitel IX »Die Westseite der Apostelkirche« nicht von der gleichen Überzeugungskraft sein kann, liegt auf der Hand: Eine ganz verschwundene Kirche allein aus den Beschreibungen zu rekonstruieren, ist eine nicht lösbare Aufgabe angesichts der Art byzantinischer Ekphraseis. Immerhin können einige ältere Fehlinterpretationen wohl einigermaßen zurechtgerückt werden, aber zu wirklicher Klarheit kann auch die Verf. nicht durchstoßen.

Abschließend behandelt Kap. X »Die architektonische Form der Westseite: Hauptstadt und Provinz«. Durch Vergleichung mit einigen gut ausgewählten Bauten des griechischen Raumes gelangt die Verf. zu dem gleichen Ergebnis, das Mathews auf dem Weg uber die Liturgie gefunden hatte: Beziehungen sind nicht da, kommen architekturgeschichtlich erst unter dem Einfluß der justinianischen Bauten in der Hauptstadt auf, die Liturgien beider Räume sind verschieden.

Die Zusammenfassung hebt noch einmal die Sonderstellung der Hagia Sophia, durch ihre kultische und zeremonielle Bedeutung bedingt, heraus und faßt die Ergebnisse thesenartig zusammen.

Ein umfassendes Literaturverzeichnis, Abbildungsverzeichnis und Register schließen den Band ab.

Die sieben in den Text eingefügten Tafeln, z.T. als Faltblätter gegeben, beruhen auf den von der Verf. entworfenen Rekonstruktionszeichnungen. Sie sind von überragender Qualität und tragen wesentlich zum Verständnis des nicht immer leicht zu lesenden Textes bei. Die Abb. auf den dem Text folgenden Tafeln belegen weithin das im Text Ausgesagte; sie bestehen zu einem guten Teil aus ad hoc gemachten Aufnahmen, in die Rekonstruktionszeichnungen nach Entwürfen der Verf. sowie Reproduktionen älterer Ansichten bezw. Rekonstruktionen eingestreut sind. Der Leser muß sich so nie auf das beschreibende Wort verlassen, sondern kann das Meiste an den Abb. nachprüfen. Die Qualität der Wiedergabe ist sehr erfreulich.

Das hier fast enkomiastisch vorgestellte Buch ist eine Erstlingsarbeit, die Überarbeitung einer Dissertation. Es stellt eine bedeutende forscherische Leistung dar und vermittelt eine Fülle neuer und fur die weitere Forschung wichtiger Erkenntnisse. Es läßt von der Verf. erhoffen, daß sie durch künftige Forschungen auf dem eingeschlagenen Weg zu ähnlich förderlichen Ergebnissen fortschreitet.

Klaus Wessel

Joseph Nasrallah, Marie dans l'épigraphie, les monuments et l'art du Patriarcat d'Antioche du III^{e} au VII^{e} siècle (Études d'Art et d'Archéologie

de l'Orient chrétien); Fasc. I, 96 S., 10 Taf., Beyrouth o.J. : Jounié, Imprimerie St. Paul, u. Selbstverlag des Verf.s.

N. hat sich die Aufgabe gesetzt, den Zeugnissen für den Marienkult im Bereich des altkirchlichen Patriarchats Antiocheia nachzugehen und sie zu sammeln, so weit sie sich aus den Inschriften, den Nachrichten über Kirchen und Klöster mit dem Patronat Marias und aus den Kunstwerken ergibt. Im ersten Fascikel legt er seine Ergebnisse aus den beiden erstgenannten Quellenbereichen vor.

Ausfuhrlich begründet er in einer reichlich langen Einleitung seine räumliche Abgrenzung, die m.E. glücklich gewählt worden ist. Der Leser, der mit der Problematik dieses Raumes nicht vertraut ist, also mit der Sprachenfrage, der Frage der nationalen Mischung der Bevölkerung, der staatlichen Gliederung des weit nach Kleinasien hineinreichenden Patriarchatssprengels, den Grundgegebenheiten der Kirchengeschichte dieses Raumes usw., darf die Einleitung nicht zu lesen unterlassen. Kurz, aber sachlich und sehr instruktiv wird er in den Lebensraum eingeführt, aus dem die auf Maria bezuglichen Zeugnisse vorgelegt werden sollen. Das versöhnt ebenso mit der ungewöhnlichen Länge der Einleitung wie die profunde Gelehrsamkeit, die in angenehm bescheidener Form sich hier Ausdruck verschafft.

Die Übersicht über das Inschriftenmaterial gibt nach einer allgemeinen Wertung die Inschriften systematisch geordnet: Maternité divine, Virginité (die unbedeutendste Gruppe), Médiation, Sainteté. Dem folgen noch Inschriften aus dem Hohenlied und Erwägungen über die Gründe für die Anbringung der Inschriften. All das ist sehr präzise und kurz und überzeugend dargelegt. Wenn man dennoch der Übersicht nicht ganz froh wird, so liegt das in erster Linie daran, daß die meisten Inschriften nicht mit ihrem Text zitiert werden und, wo das geschieht, nur in französischer Übersetzung. Um N.s Arbeit auswerten zu können, muß man auf die Inscriptions Grecques et Latines de Syrie zurückgreifen, zu dem N. eigentlich nur einen mariologischen Clavus an die Hand gibt, durch treffende Deutungen allerdings wesentlich bereichert. Widerspruch regt sich nur an einer Stelle: Es erscheint mehr als fraglich, ob man aus der Verwendung von Theotokos oder Hagia Maria auf chalzedonensisches oder monophysitisches Bekenntnis der Urheber der Inschriften schließen darf. N. selbst betont (S. 47), daß das für die Ikonographie nicht zutrifft, und deren Zeugnis — absolutes Vorwiegen von Hagia Maria — kann doch wohl nur bedeuten, daß die Wahl des Maria gewährten Titels nichts aussagt über die Konfession, aus der das betreffende Denkmal stammt. Es ist schwer vorstellbar, daß die konfessionelle Bevorzugung bestimmter Termini ausgerechnet dort aussetzt, wo das von vielen Betrachtern gesehen werden kann, in der bildenden Kunst. Und woher kommt die von N. betonte Bevorzugung von Hagia Maria bei den Monophysiten, ist doch Theotokos der Schlachtruf Kyrills gegen Nestorios gewesen?

Verbluffend ist wohl für jeden Leser, daß N. keine einzige auf Maria Bezug nehmende Inschrift syrischer Sprache nachweisen kann, die vor der arabischen Eroberung entstand. N. mag recht haben, daß das auf der unvollständigen Veröffentlichung des syrischen Inschriftenbestandes beruhen dürfte, immerhin aber bleibt das Phänomen unerklärt, da ja eine nicht geringe Zahl doch schon vorgelegt worden ist. Man kann schwerlich glauben, daß die vorliegenden Sammlungen syrische inschriftliche Zeugnisse »ignoriert« haben, wie N. (S. 51) meint — aus welchem Grunde sollte das geschehen sein?

Den größten Umfang hat der Teil uber die marianischen Heiligtümer und Klöster, eine ungemein nützliche Übersicht, aus der hier hervorgehoben werden muß, daß bereits 390/1 in Hazîmè bei Homs Maria eine Kirche geweiht wurde, also lange vor dem ephesinischen Konzil, das allgemein als terminus post quem für Marienkirchen galt (S. 55). Hingegen scheint mir der Nachweis einer zweiten vorephesinischen Marienkirche (Kirche B in Hawa, S. 58) nicht gelungen: Einmal ist der Name des Baumeisters von N. selbst mit einem Fragezeichen versehen und nach

der Nachzeichnung auf Taf. I auch wirklich nicht gesichert, und zum anderen ist Symeon ein so verbreiteter Name, daß aus ihm allein sicher keine so schwerwiegenden Schlüsse gezogen werden dürfen. Zur Frage der römischen Marienkirchen (S. 57) ist jetzt heranzusziehen : Th. Klauser, Rom und der Kult der Gottesmutter Maria (Jahrbuch für Antike und Christentum 15, 1972, S. 120ff.), wo der Nachweis geführt wird, daß auch S. Maria Maggiore nichts mit dem Konzil von Ephesos 431 zu tun hat; K. schließt mit der Feststellung : »Der nachgewiesene Widerstand Roms gegen die Theotokos und ihren Kult hat also durch Bau und Dekoration von S. Maria Maggiore keine Unterbrechung erfahren; er endete erst, wie oben gezeigt, im 7. Jahrhundert«. Das bestätigt die Ansicht N.s über die syrische Priorität aufs beste.

Die »Conclusions« ziehen das Fazit aus dem vorgelegten Material, dem man weitgehend zustimmen kann, zumal N. hier noch das schlagende Argument für seine Deutung der Buchstabentrias XM durch eine Inschrift aus der Nähe von Chaqqa nachliefert (S. 79, vgl. S. 35-39) : Die drei Buchstaben bedeuten ganz sicher »Christus, von Maria geboren«, was N. in erfreulich nüchterner und sich von Verallgemeinerung frei haltender Analyse bereits herausgestellt hatte. Die »Additions« bringen drei griechische Inschriften im Originalwortlaut und außerdem Literaturnachträge zum Voraufgegangenen.

Von den Tafeln sind besonders die ersten drei für N.s Erkenntnisse von großer Bedeutung, ebenso für die Nachvollziehung seiner Einsichten. Die übrigen stehen etwas beziehungslos im Fascikel, zumal es sich bei ihnen durchweg um Denkmäler handelt, die weit später sind, als der von N. bearbeitete Zeitraum es rechtfertigen würde. Zu den Tafeln ist mit Bedauern noch anzumerken, daß nirgends im Text auf sie verwiesen wird, es also nahezu dem Zufall überlassen bleibt, ob der Leser sie im richtigen Zusammenhang zur Kenntnis nimmt.

Grundsätzlich ist N.s neueste Schrift zu begrüßen. Für die Frühgeschichte der Marienverehrung — N. hebt selbst richtig hervor, daß sein Material nichts für die Mariologie, sehr viel aber für die Verehrung der Gottesmutter, also für die Frömmigkeit, nicht für die Theologie, bietet — sind solche Übersichten über geschlossene kirchliche Bezirke ganz sicher von großem Nutzen. Man wird auf die Fortsetzung, die Vorlage der Zeugnisse aus dem Bereich der bildenden Kunst, besonders gespannt sein dürfen.

Klaus Wessel

Documenti di architettura armena/Documents of Armenian Architecture (Facoltà di Architettura del Politecnico di Milano — Accademia delle Scienze dell'Armenia Sovietica) : 1. Hagbath; 48 S., 52 Abb. (davon 10 farbig), 1 Karte, 24 Zeichnungen; 1968 ²1970; — 3. Sanahin; 48 S., 24 Abb. (davon 9 farbig), 17 Zeichnungen; 1970; — 4. S. Thadei' Vank; 68 S., 45 Abb. (Davon 15 farbig), 1 Karte, 13 Zeichnungen; 1971; — 6. G(h)eghard; 74 S., 25 Abb. (davon 23 farbig), 2 Karten, 17 Zeichnungen; 1973; 7. Goshavank; 60 S., 24 Abb. (davon 16 farbig), 2 Karten, 38 Zeichnungen: 1974; — 8. Aght'amar; 116 S., 67 Abb. (davon 30 farbig), 4 Karten, 12 Zeichnungen; Mailand : Edizioni Ares.

Die schöne und verdienstvolle Reihe von Monographien über armenische Baudenkmäler (bisher vornehmlich Kirchen oder Klöster), von der ein Band bereits im vorigen Bande (OrChr 58 S. 219f.) vorgelegt wurde — der zweite Band behandelte nicht eigentlich ein Architekturthema, sondern die Khatchkar — erscheint mit überraschender Regelmäßigkeit, die sich im Jahre 1974 sogar noch verdichtet hat. Dabei hat sich die Darbietung laufend erweitert.

Im 1 Bd beschreibt St Mnatsakanian den Klosterkomplex von *Haghbat*, nach einer kurzen geschichtlichen Einleitung sehr nuchtern und klar das Erhaltene aufzahlend. Dem folgt eine sehr einfuhlsame, aber auch mehr ästhetisch erfassende als architekturgeschichtlich vergleichende Analyse der Architektur von A. Alpago Novello, der sich noch eine recht umfassende Bibliographie anschließt. Danach kommt der Bildteil, der ausgezeichnete Farb-, aber manchmal zu flaue und darum etwas enttauschende Schwarz-weiß-Abbildungen mischt. Er gibt eine sehr gute Übersicht uber das Erhaltene und bringt auch wichtige Details. Den Abschluß bilden Grundrisse, Schnitt- und Aufrißzeichnungen, steingerecht und ungemein instruktiv.

Von gleichem Aufbau ist Bd. 3, in dem O. Kh. Ghalpatkhtchian den Klosterkomplex von *Sanahin* beschreibt und wieder A. Alpago Novello seine Betrachtungen zur Architektur dieses Klosters beisteuert. Fur beide Beiträge gilt das oben Gesagte. Einzige Neuerung gegenuber Bd 1: In den Bildteil ist eine axionometrische Zeichnung des Gavit eingeschoben, der sich photographisch schwer erfassen laßt. Die ubrigen Zeichnungen sind wieder angehängt.

In Bd. 4 beschreibt W. Kleiss das *Kloster des hl. Thaddaus* (im iranischen Aserbeidschan), während H. Seihoun dessen Beziehungen zur islamisch-persischen Welt, was den figurativen Reliefschmuck an der im 19. Jh. errichteten großen Kirche anlangt, untersucht. Eine sehr dankenswerte Bereicherung der knappen Informationen ist die hier erstmals auftretende »breve cronologia storica«.

Sind diese ersten vier Bande italienisch mit (kleiner gedruckter) englischer Übersetzung publiziert, so wird ab Bd. 5 dem auch eine armenische Übersetzung beigegeben, angesichts der Mitherausgeberschaft der armenischen Akademie der Wissenschaften eine schlichte Selbstverständlichkeit, die eigentlich von Anfang an am Platze gewesen ware.

In diesem Sinne wird in Bd. 6 das Kloster *G(h)eghard* vorgestellt, beschrieben von A. Sahinian, die kontemplativen Betrachtungen hat hier A. A. Manoukian ubernommen; die Beschreibung der geologischen Struktur des Gebietes stammt von A. T. Aslanian (sie ist der Chronologie angefugt), eine fur diesen Klosterkomplex sehr nutzliche und das Verständnis fördernde Bereicherung. Was in den fruheren Bänden nur sehr zuruckhaltend geschah, wird hier häufiger: die Einordnung von Grundrissen u.ä. in den Bildteil. Als weitere Zugabe beschließt den Band ein kurzes Glossar, in dem die armenischen Fachausdrucke erläutert werden.

Bd. 7 behandelt das Kloster *Goshavank*, das von A. Zarian beschrieben wird. An die Stelle ästhetischer oder kontemplativer Überlegungen zur Architektur dieses Klosters ist hier eine sehr zu begrußende Skizze des armenischen Monchtums von H. Vahramian getreten. Vor den Bildteil schiebt sich eine Karte der wichtigsten kulturellen Zentren des mittelalterlichen Armenien, auf der Hoch- und Sekundarschulen, Bibliotheken, Schulen-Bibliotheken-Skriptorien, Bibliotheken-Skriptorien von großer Bedeutung sowie Schulen verschiedener Typen durch verschiedene Zeichen herausgehoben sind. Das ist eine ganz ausgezeichnete Zugabe! Im Übrigen folgt Bd. 7 dem Schema von Bd 6.

Schließlich Bd. 8: Er ist der umfangreichste bisher und fuhrt die beruhmte Kirche des Hl. Kreuzes von *Aght'amar* vor. Zunächst gibt H. Vahramian eine kurze, aber sehr instruktive geschichtliche Beschreibung des Gebietes von Vaspourakan und eine Übersicht uber die Architektur des Klosters. Eine hervorragende Wurdigung der Wandmalereien in der Kirche bietet S. Der Nersessian. Die chronologische Übersicht und die Bibliographie sind hier besonders reich Eine historische Karte, die die Region Vaspourakan in den Jahren 915-927 zeigt, ist hier dem Text angeschlossen. Im Bildteil sind vor die Abbildungen aus den Reliefzyklen der einzelnen Seiten steingerechte Zeichungen eingeschoben, die einen Überblick uber den Gesamtdekor ermöglichen. Als weitere Neuerung seien zwei Reproduktionen von Darstellungen aus dem 19. Jh. erwähnt.

Die Reihe scheint ihre endgultige Form gefunden zu haben. Die Art, in der hier armenische Klöster bezw. Kirchen vorgestellt werden in Form von Bildmonographien, in denen die Ab-

bildungen den Text durchaus überwiegen, verschafft jeweils ein sehr klares Bild vom Bestand und der Geschichte der einzelnen architektonischen Ensembles. Vor allem in den neueren Bänden tritt in dankenswerter Weise die Information sehr stark zuungunsten der Betrachtungen über die behandelten Komplexe in den Vordergrund. Und diese Information ist immer exakt und für ein erstes Kennenlernen — und das sollen ja diese Bände vermitteln — vollauf ausreichend. Manchmal wünschte man sich die Baubeschreibungen etwas ausführlicher, aber das würde die Bände wohl zu sehr aufblähen.

Ist also das Unternehmen vollauf zu begrüßen und stellen die Bände eine gute und schöne Bereicherung der viel zu wenig verbreiteten Kenntnis von der Eigenart und Großartigkeit armenischer Architektur dar, so sind doch einige Bedenken nicht zu unterdrücken. Zunächst einmal ist es sicher für die Einführung einer solchen Reihe, die sich ja nicht in erster Linie an die eng begrenzte Fachwelt wendet, sehr nützlich, Perle an Perle zu reihen, also vorab Komplexe von besonderem Gewicht vorzuführen; es könnte aber die Gefahr in sich bergen, daß das Interesse erlahmt, wenn die nicht weniger wichtigen, aber schlechter erhaltenen Denkmäler an die Reihe kommen. Bis dahin ist noch ein weiter Weg, aber die Gefahr sollte nicht ganz übersehen werden.

Weiter ist es bedauerlich, daß jeder Komplex als eine in sich ruhende Einheit behandelt wird. Vergleichungen mit anderen Baudenkmälern werden nicht angestellt, Vorläufer für Kirchentypen kaum erwähnt, baugeschichtliche Linien nicht gezogen. Für die kunst- und baugeschichtliche Einordnung geben die Bände zu wenig her. Dem wäre nur abzuhelfen, indem man für den Schluß der Reihe (oder auch gleichsam als Zwischenbilanz) eine oder mehrere bau- und kunstgeschichtliche Zusammenfassungen konzipierte.

Schließlich ein mehr äußerlicher Einwand: Vergleicht man die farbigen mit den schwarzweißen Abbildungen, so fällt ein allzu großer Qualitätsunterschied (bes. auch in Bd. 8) auf; die Schwarz-weiß-Abbildungen sind nicht nur häufig zu flau, bei Details ermangeln sie gelegentlich auch zu sehr der Schärfe. Zwar ist die Zahl der Farbabbildungen sehr erfreulich groß, aber der Abfall der Schwarz-weiß-Abbildungen ihnen gegenüber ist damit nicht ausgeglichen.

Trotz dieser Bedenken kann ein Gesamturteil uber das nun Vorliegende nur positiv sein, und man darf sich eine rasche Fortsetzung der Reihe wünschen. In der Zusammenarbeit über die Grenzen der Staaten, unter die das mittelalterliche armenische Territorium aufgeteilt ist, wie in der Zusammenarbeit zwischen den Institutionen in Eriwan und Mailand ist sie ohnehin vorbildlich.

Klaus Wessel

Kazimierz Michałowski, Faras. Die Wandbilder in den Sammlungen des Nationalmuseums zu Warschau. Die Inschriften bearbeitete Stefan Jakobielki. 344 S., 108 Abb. auf Taf., davon 40 farbig, 80 Zeichungen im Text; Warschau und Dresden 1974: Wydavnictvo Artystyczno-Grafizne und VEB Verlag der Kunst.

M., der glückliche Finder und Ausgräber der Kathedrale von Faras und ihrer Wandmalereien, des größten Ensembles von Wandgemälden vieler Jahrhunderte aus dem christlichen Nubien, legt nun nach den zahlreichen großen und kleineren Arbeiten über diesen großartigen Fund den wissenschaftlichen Katalog all jener Wandmalereien vor, die durch die Teilung der von der polnischen Equipe ans Tageslicht gehobenen Schätze zwischen den Nationalmuseen in Khartum und Warschau in die polnische Hauptstadt gelangt sind. Es gehörte zu den Vertragsbestimmungen der Grabungskonzession, die im Rahmen der Maßnahmen zur Sicherung gefährdeter Kulturdenkmäler im Zusammenhang mit dem Bau des Assuan-Staudammes erteilt wurde,

daß eine solche gleichgewichtige Teilung stattfinden solle Man mag bedauern, daß das Ensemble einzigartigen Umfangs zerrissen wurde, muß aber dankbar zugeben, daß so in Europa ein Zentrum der neuen Wissenschaft entstand, die durch die Funde in Faras und andrenorts ins Leben gerufen wurde . Wer kunftig die Malerei des christlichen Nubien studieren will, wird zunächst einmal nach Warschau reisen mussen Man sollte ubrigens polnischerseits in ernsthafte Erwägung ziehen, ob nicht nach dem Vorbild etwa des Belgrader Freskenmuseums ausgezeichnete Kopisten beauftragt werden sollten, die in Khartum befindliche andere Hälfte in Originalgröße zu kopieren, so daß der Gesamtbestand in Warschau zugänglich gemacht werden könnte

Bevor auf den Katalog eingegangen wird, sei eines vorausgeschickt M hat sich durch die Schnelligkeit, mit der er und sein Team die Faras Funde publiziert und mit der wissenschaftlichen Auswertung des Materials begonnen haben und fortgeschritten sind, ein sehr großes Verdienst um den neuen Zweig kunst- und kulturgeschichtlicher Forschung im christlichen Orient, die Nubiologie, erworben Wenn man bedenkt, daß manche bedeutende Entdeckungen des Spatens mehr als ein Menschenaltar lang auf ihre Veröffentlichung warten mußten — es sei nur an die Euphemia Kirche in Konstantinopel oder die Kirchenfamilie in Trier erinnert —, so muß man M den hochsten Respekt zollen fur die Raschheit seiner Fundvorlagen, die jetzt mit dem Katalog einen ersten Abschluß erreichen

Nach einem langen Verzeichnis der abgekurzt zitierten Literatur gibt M zunächst einen Überblick uber den »Stand der Forschung zur Geschichte des christlichen Nubien«, eine auch fur den Fachmann sehr nutzliche Zusammenschau Noch dankenswerter ist der folgende »Abriß der Geschichte des christlichen Nubien«, der auch fur jeden Nubiologen sehr nutzlich ist. Vergleicht man einmal den sich darin spiegelnden Stand heutigen Wissens mit der Storia della Nubia cristiana von U Monneret de Villard (Rom 1938), so zeigt sich, in welchem Ausmaß die Wissenschaft des Spatens unsere Kenntnisse uber die Geschichte des viel zu wenig bekannten christlichen Königreiches am Nil bereichert hat Sie hat jetzt auch den Nachweis erbracht, daß es bis ins ausgehende 15 Jh einen christlichen nubischen König unter arabischer Oberherr schaft gegeben hat Vieles ist von diesem Neugewonnenen noch historisches Gerippe, aber die notwendige kunftige Auswertung der Kleinfunde, des Inschriftenmaterials und der Feststel lungen zur Siedlungsgeschichte wird daraus eine Gestalt mit klaren Konturen machen können.

Danach geht M zur »Entwicklung der Wandmalerei in Faras« uber Hier zeigt sich, wie viel trotz der Einarbeitung der Ergebnisse anderer Forscher wie du Bourguet, Weitzman u a m. noch zu tun bleibt Was M als Stilwandel beschreibt, ist eigentlich nicht mehr als eine Übersicht uber die farbliche Entwicklung Eine Stilgeschichte muß erst noch unter Heranziehung sowohl des von Monneret de Villard veroffentlichten altbekannten als auch des andernorts in den Kampagnen so vieler Länder neugefundenen Materials versucht und erarbeitet werden Die Frage, woher eigentlich diese unverwechselbar eigenständige Malerei kommt, wo sie ihre Wurzeln hat, ist ebenso noch genauer zu prufen wie die andere, welchen Einfluß sie möglicherweise auf die äthiopische Malerei gehabt hat Aber auch diese Probleme werden erst mit Aussicht auf Erfolg angegangen werden können, wenn nicht nur das von den Polen in Faras ergrabene, sondern wirklich alles neuentdeckte Material luckenlos vorgelegt ist.

Der Abschnitt »Allgemeine Probleme der Ikonographie« ist fur den Benutzer des Kataloges sicherlich von großem Nutzen, bleibt aber notwendigerweise zunächst noch im Formalen stecken Auch hier wird der geistige Gehalt erst erhebbar sein, wenn man sich nicht auf Faras beschränken muß, so uberragend wichtig sein Zeugnis auch ist Die sorgfältige Registrierung der verschiedenen Figurentypen, ihrer Kleidung, ihrer Attribute usw , ist auf jeden Fall eine gute und sehr nutzliche Sache, auch fur die kunftige Vorlage des ubrigen Materials der ausgedehnten Forschungskampagnen der vergangenen Jahre

Daß der gluckliche Finder die »Entdeckung und Sicherung der Wandbilder« beschreibt, ist verständlich, wenn er es auch anderenorts sehr viel spannender getan hat. Wichtig daran ist

vor allem die Beschreibung der Konservierungs- und Abnahmemethoden, die jeder Archäologe lesen sollte, der sich für Feldarbeit interessiert.

Den Hauptteil des Buches bildet der nach strengen wissenschaftlichen Prinzipien vorbildlich aufgebaute Katalog der Stücke in Warschau, die durchweg abgebildet werden, oft mit mehreren Details, alles Bedeutende in Farbe. Wie an den Dingen schon gearbeitet ist, zeigt bei fast jedem Stück die Liste der Literatur zu ihm. Hier sind zu einigen Aussagen M s Anmerkungen oder Korrekturen nötig:

1. Mehrfach (S. 100, 103, 235, 183 und 293) bezeichnet M die runde Scheibe, die ein Erzengel in der linken Hand hällt, als Opferschale Das ist sie sicherlich nicht, vielmehr handelt es sich zweifellos um die Sphaira, das kaiserliche Symbol der Weltherrschaft, das den Erzengeln seit etwa 500 übertragen worden ist.

2. Mit den Insignien steht sich M. offenbar überhaupt nicht gut, so heißen die Stiefel nicht »trangae« (S. 103), sondern zangae oder tsangia, und der Loros ist kaiserliches Insigne nicht erst seit dem 7, sondern seit dem 5 Jh, wo er zunächst bei kaiserlichen Damen nachweisbar ist, was Gabriel (Nr. 7, S 104) in der Hand hält, ist ganz sicher kein Szepter, so sieht in der gesamten frühbyzantinischen Ikonographie, an die sich gerade diese Figur so eng anlehnt, kein Szepter aus Die Deutung als Schwert ist weitaus wahrscheinlicher Schließlich hatte M wenigstens fragen sollen, woher es kommt und was es bedeutet, daß in Faras die verschiedensten Heiligen eine goldene Krone auf dem Kopf tragen (zu S 158, 172, 181, 199 und 209) Man konnte viel leicht an die corona martyrum denken; daß aber das Problem dieser ikonographischen Abweichung von dem im Osten üblichen nicht angesprochen wurde, ist bedauerlich

3. Auch die Deutung spätantiker oder mittelalterlicher Gewänder ist gelegentlich irrig So sind die »gelben Lederstücke« auf der Alba des Michael (Nr. 16, S. 130), die durch einen breiten Lederstreifen verbunden sein sollen, der übliche Dekor am unteren Saum und an den seitlichen Schlitzen des langen Dibetesion, Stickereien aus Gold und Perlen Die schwarzen gestickten Streifen auf dem Mantel der Madonna (Nr. 45, S 222) sind parallele Faltenzüge Und die Kapuze Christi (Nr. 58, S. 264), die ein absolutes ikonographisches Unikum wäre, ist nichts anderes als sein kappenartig kurz geschnittenes Haar, eine gar nicht so ungeläufige Darstellungsweise Bei der Gelegenheit sei auch Michael (Nr. 41, S. 205) von seinem Haarnetz befreit: Was M. als ein solches ansieht, ist eine schuppenartig stilisierte Wiedergabe kleingelockten Haares

4. Mit der »Kirche von Bawit« (S 137) durfte die Kapelle 42 gemeint sein, in der Klosterkirche sind keine Wandmalereien erhalten.

5 Auch einige kirchengeschichtliche Details müssen in Frage gestellt werden So kann der hl. Johannes Chrysostomos kaum als Hinweis auf enge Beziehungen zu den syrischen Jakobiten gewertet oder seine Darstellung in Faras aus diesen Beziehungen erklärt werden (S 152) Er ist einer der im byzantinischen Bildprogramm einer Kirche fast nie fehlenden orthodoxen Kirchenväter, man sollte deshalb eher an enge Beziehungen zur Orthodoxie denken, wenn er in Nubien auftritt Ganz unzulässig aber ist es, den hl Epiphanios von Salamis als Exponenten monophysitischer Theologie in Anspruch zu nehmen (S 262). Seine »Ideologie« steht nicht »in krassem Widerspruch zur dyophysitische-melkitischen Christus Auffassung«, er galt vielmehr stets als eine der Säulen der Orthodoxie, so sehr, daß man 787 in Nikaia seine bilderfeindlichen Äußerungen — das Einzige, womit er im Widerspruch zur späteren Orthodoxie stand — schlicht für gefälscht erklärte, weil ein so orthodoxer Kirchenvater so Unorthodoxes nicht geschrieben haben durfte.

6. Eine ikonographische Fehlinterpretation scheint bei Nr. 35 (S. 186) vorzuliegen: Ausweislich des Photos wie der Rekonstruktionszeichnung tragen die Engel nicht den Thron Christi, sondern beten das Kreuz an. Für die später über das Kreuz gemalte Trinitätsdarstellung (Nr 36), S. 195) durften die von M. vermuteten byzantinischen Vorbilder kaum nachzuweisen sein Zum Balkenkreuz anstelle des Kreuznimbus bei dem Christuskind (Nr. 34, S. 185) darf man Einflüsse

des byzantinischen Pantokratorbildes des 10. Jh.s vermuten. Schließlich kann man heute die Galaktotrophousa nicht mehr, wie ich das getan habe und worauf sich M. beruft, als dyophysitische Konzeption aus Ägypten ansprechen, nachdem sie bereits im 4. Jh. auf einem wichtigen außerägyptischen Werk nachgewiesen ist; vgl. auch S. 42, wo M. sich bereits auf meinen Irrtum beruft.

Dem Katalog der Wandmalereien schließt sich der ausgezeichnete der Inschriften an. Nach den strengen Regeln archäologischer Epigraphik erarbeitet, werden die zu den Bildern gehörigen Beischriften sowie alle ihnen zugefügten Aufschriften bis hin zu undeutbaren Kritzeleien systematisch vorgeführt, eine ganz ausgezeichnete Sache!

Folgende nützliche Beigaben beschließen den Band: eine ausführliche über Faras hinausgreifende Bibliographie, eine Chronologie der Bischöfe von Faras und Indices der Wandbilder nach ikonographischen Themen, der Eigennamen und der Ortsnamen.

Aufmachung und Druck des Textes wie der Abbildungen sind dem repräsentativen Charakter des Kataloges entsprechend.

Was an Einzelkritik vorgebracht wurde, stört nicht den Gesamteindruck dieses Werkes: Der Katalog ist eine ausgezeichnete Leistung, ein Vorbild für die zu erhoffenden anderen Publikationen nubischer Funde.

Klaus Wessel

Hilde Zaloscer, Die Kunst im christlichen Ägypten; 192 S., 107 Abb. auf Taf. (davon 16 farbig), 21 Fig. im Text, 1 Karte; Wien-München 1974: Verlag Anton Schroll & Co.

Seit mehr als einem Menschenalter beschäftigt sich H. Zaloscer mit den Problemen der sog. koptischen Kunst. Zahlreiche anregende, auch zum Widerspruch reizende und darum dankenswerte Publikationen aus ihrer Feder liegen vor. Mit großer Erwartung greift man also nach dem von ihr vorgelegten Überblick über »Die Kunst des christlichen Ägypten«, zumal das Vorwort verspricht, die »Kunst im Kontext des Politischen« zu interpretieren, eine »logische Parallelentwicklung zwischen der materiellen Geschichte und der geistigen« als echtes Problem zumindest zu untersuchen, statt Kunstgeschichte im »luftleeren Raum« eine solche inmitten »der noch gültigen Lebensbedingungen« zu schreiben. Dem kann man voll zustimmen und mit der Verf. hoffen, daß das Buch »zur Klärung des Wesens und der Genese einer Kunst, die ein halbes Jahrtausend in Ägypten blühte, einiges beitragen und ihren spezifischen Charakter verständlich machen kann« (S. 8). Daß der Verf. »viel Literatur zu diesem Gegenstand nicht zugänglich« war, scheint demgegenüber zweitrangig.

In der Einleitung begründet Frau Z., warum sie den Begriff »koptisch« im Titel vermied, gibt einen Überblick über die Geschichte der Befassung mit dem literarischen und künstlerischen Erbe des christlichen Ägypten und ein Programm ihres Buches. Verwundern einen auch die »Kalenderbilder des Chronographen« (S. 14, ebenso S. 132; gemeint sind die Illustrationen zu einer Weltchronik), so erwartet man doch, ein engagiertes Buch zu lesen, und wird nicht enttäuscht — nur wandelt sich das Engagement in Enragiertheit, aber das muß ja kein Fehler sein.

Die Darstellung beginnt konsequenterweise mit dem Kap. »Die politischen und wirtschaftlichen Voraussetzungen« (S. 16-60). Das voranzustellen ist grundsätzlich richtig. Eine Kunst wie die des spätantiken Ägypten muß in der Tat ohne den »Kontext des Politischen«, den die Verf. richtig in erster Linie gesellschafts-, kultur- und kirchenpolitisch versteht, unbegreiflich bleiben. Auf das Kapitel wird noch im Einzelnen einzugehen sein.

Es folgen die leider kürzeren Kapitel »Die Architektur« (S. 91-92), »Die Plastik« (S. 93-130),

»Die Malerei« (S. 131-157) und »Die Textilien« (S. 158-176), eine Bibliographie (S. 177-188) und ein Register. Nicht behandelt sind die Knochenschnitzereien, Metallarbeiten (Lampen, Gewichte, Incensorien usw.), Lederarbeiten und die Keramik. In den behandelten Kunstsparten mußte eine Auswahl aus der Fülle des Erhaltenen getroffen werden; wie immer läßt sich darüber streiten, ob die Auswahl repräsentativ ist.

Neben dem schon erwähnten Engagement sind als besonders erfreulich an dem Buch von Frau Z. zu nennen: der flüssige, gut lesbare, eingängige Stil, bar jeden Fachjargons, einige ganz ausgezeichnete Abschnitte, die ein Problem manchmal besser erfassen, als das sonst geschieht (z.B. die Darlegungen über das Mönchtum ab S. 40) und die liebevolle Ausstattung des Bandes mit seinen guten bis ausgezeichneten Abbildungen und instruktiven Zeichungen.

Angesichts des hohen Anspruches, den Frau Z. an sich selbst stellt, müssen wir die skizzierte Darstellung kritisch untersuchen. Und da zeigt sich rasch, daß die Fakten nicht immer richtig wiedergegeben werden. Beginnen wir mit der Geschichte, die das Fundament der Erkenntnis sein soll. S. 16 wird Naukratis als ptolemäische Gründung vorgestellt, aber die Stadt wurde gegen Mitte des 7. Jh.s vC. gegründet. Vergessen hat die Verf., daß es neben den Städten die große Zahl der Gauvororte (Metropolen) gab, in denen ptolemäisches Militär, also das, was man unter dem Sammelnamen Griechen zusammenfaßte, angesiedelt wurde, Orte ohne griechisches Stadtrecht, aber mit zentralen Verwaltungsfunktionen fur ihren Gau und mit allem, was Griechen für ihr Leben für notwendig hielten. In römischer Zeit wurden für sie zeitweilig sogar eigene Münzen geprägt. Wie soll man sich ohne die Metropolen die Beherrschung und Verwaltung der schier unendlichen Niloase vorstellen? Wir wissen, daß Kopten keinen höheren Verwaltungsrang erreichen konnten als den eines Dorfschulzen oder eines Aufsehers des Bewässerungssystems. Die Verf. betont selbst mehrfach, zuerst S. 19, die Aufstände der Ägypter seit ptolemäischer Zeit. Wie hätte man die von Alexandria und den drei anderen Städten aus niederringen können? Wir kennen zahlreiche dieser Kleinzentren ptolemäischer Herrschaftsausübung, z.B. Panopolis (= Achmim), Herakleopolis magna (Ahnas), Oxyrhynchos (Bahnasa), Syene (Assuan) usw. Hier zeigt sich erstmals, daß das Leben im Lande die Kenntnis grundlegender Literatur nicht ersetzen kann. In Anm. 388 (S. 163) taucht der Name Rostovtzeff zum ersten Mal auf (The Social and Economic History of the Hellenistic World, Oxford 1940); Frau Z. entnimmt diesem Werk nur, daß den Webern fur Heimarbeit Webstühle zur Verfugung gestellt wurden — angesichts der Materialfülle des Rostovtzeffschen Buches ist das eine erstaunliche Auswahl! Im Literaturverzeichnis erscheint zwar (S. 186) des gleichen Autors Werk »Social and Economic History of the Roman Empire« (Oxford 1926), ebenso »Die Griechen in Ägypten« von W. Schubart (Leipzig 1927); gelesen kann die Verf. aber diese Bucher nicht haben, sonst wären die Lücken, die wir hier feststellen, und vieles andere mehr, auf das wir zurückkommen, unerklärlich. Die Verf. wüßte sonst auch, daß ihre Behauptung von den wenigen Griechen, »die auf das Land zogen« (S. 19), so nicht richtig ist: Sie zogen meist nicht in die Dörfer, sondern in die Metropolen. Wenn Frau Z. sich dabei auf P. Jouguet beruft, so ist dieser den Beweis für die These, die Griechen seien keine Griechen mehr gewesen, schuldig geblieben: Sprachlich-kulturell waren sie es bis in die späteste Antike, wie nicht nur die Papyri, sondern auch die große Zahl griechischer Dichter und Denker aus ihren Reihen (s.u.) beweisen. In diesen Bereich gehört übrigens auch, daß Rom keineswegs nur Antinupolis gründete (so S. 21), sondern auch Nikopolis (durch Augustus) und Babylon (= Alt-Kairo, wohl durch Trajan), so daß drei neue Stützpunkte der Macht, und das heißt auch in römischer Zeit: des Griechentums, entstanden.

Wenig Unterscheidungsvermögen zeigt die Liste der Aufstände S. 24f., die u.a. miteinander vermengt: den Bauernaufstand von 172, die Usurpation des Avidius Cassius, den alexandrinischen Aufstand 212, die Usurpation des Julius Basilianus, den Aufstand des Firmus und die Usurpation des Domitius Domitianus. Als »Aufstände der Bevölkerung« werden also neben

einem bäuerlich koptischen und einem großstadtisch-griechischen sowie einer Zetteleı eines Großkaufmanns, der nach Stand und Namen sicher kein Kopte war, drei Usurpationen römischer Militärs bezw. Beamter gewertet, die nur beweisen, daß Ägypten in der Zeit der großen inneren Krise des Römischen Reiches (3. Jh) von der Krankheit der Usurpation ehrgeiziger Heeres- und Staatsfunktionare so wenig wie andere Reichsteile verschont blieb Die Landbevölkerung hatte mit funf von diesen sechs Emeuten nichts zu tun. Und Zenobias vorubergehende Herrschaft uber Ägypten lag an dem Machtvakuum unter Gallien : Mit Billigung der Reichszentrale hatten Odenath und dann sie die Verteidigung des Ostens ubernommen; Zenobias Handeln war so lange legitim, bis sie fur ihren Sohn den Kaisertitel usurpierte.

Als geschichtliche Fehler seinen noch vermerkt: die Datierung des Kaisers Decius (249-251) in den Beginn des 3 Jhs (S. 41) und die, freilich auch sonst oft zu lesende, Behauptung, das Christentum habe Religionsfreiheit durch das Mailander Edikt vJ 313 erlangt (S. 40) — in Wahrheit gewährte sie Galerius iJ 311. Falsch ist auch die Aussage, Justinian habe gleichzeitig mit dem heidnischen Museum in Alexandria i J. 529 Plotins Lehrstätte (wo ?) geschlossen; wahrscheinlich schloß er damals die neuplatonische Akademie in Athen.

S 126 liest man von der »sozialen Befreiung« auf dem Lande — dem Kontext nach ist das 4. Jh. gemeint — und ihrer stufenweisen Verwirklichung in dem Maße, »in dem die Fremdherrschaft schwächer wurde« ! Hat die Verf nichts von der Bindung der Bauern an die Scholle durch Diocletians und Konstantins Gesetzgebung gehort, nichts von den riesigen Besitzungen der Apionen, verdrängt sie die brutalen Unterdruckungsmaßnahmen von Markian, Justin I., Justinian I. oder Herakleios, die sie wenigstens z T. erwähnt hatte (S 23, 59 u. 60) ? Hat sie ihre eigene ausgezeichnete Darstellung der sozialen Hintergrunde des Mönchtums (S 40ff.) vergessen ? Ihre Zitate aus Euseb und Johannes Chrysostomos (S. 42) ? Ihren eigenen Satz : »An materiellen Gutern gab der Fellache nichts auf, weil er nichts aufzugeben hatte« (S. 45) ? Ahnliche Selbstwiderspruche sind in dem Buch leider nicht selten.

Religions- und kirchengeschichtlich sieht es nicht besser aus. »Die Anderung der bisher gultigen moralischen und religiosen Wertmaßstäbe« ist mit »dem Beginn unserer Ara« um fast ein Jh. zu fruh angesetzt (S. 27). Die Bezeichnung Ägypter fur Plotin (S 30) fuhrt irre; er war sicher griechischer Abstammung, sonst hätte er nach der Verf. eigner deutlicher Meinung (S. 19 pass), die richtig ist, an griechischer Bildung keinen Anteil haben konnen. Grotesk ist die Vorstellung, zwischen Philo, einem Zeitgenossen Caligulas, und dem christlichen Didaskalion, das uns um 180 faßbar wird, hätten »Kontakte bestanden« (S. 31). Wenn Euseb i.J. 310 gestorben ware (S. 32), mußte er den Großteil seiner Werke posthum verfaßt haben, das wirkliche Todesjahr ist 339. Warum Paulus' Zeugnis von der Mission des Apollos in Ägypten »als Quelle keine Bedeutung« (ebd.) hat, bleibt unbegrundet und durfte auch unbegrundbar sein, weil nämlich Paulus kein Wort davon geschrieben hat. Den alexandrinischen Patriarchen als Fuhrer des ägyptischen Freiheitskampfes zu proklamieren (S. 34), verkennt, daß 1 diese Patriarchen bis zu Dioskur immer Griechen waren, 2 ihr kirchenpolitischer Kampf um ihre kirchliche Vorrangstellung und das Dogma ging und sie ihn 3. bis zu Kyrill einschließlich im Bund mit den weströmischen Amtsbrudern fuhrten.

Könnte man das alles noch als Versehen entschuldigen oder als kaum mehr zulassige Nachlassigkeit bedauern, so zeigt Anderes bare Unkenntnis : Das Konzil, das die Verf. S. 47 nennt, fand nicht in Konstantinopel statt, sondern in Ephesos, nicht Kyrill fand die Unterstutzung der Monche Schenutes, sondern Dioskur (Raubersynode v.J. 449), nicht der »alte Antagonismus Ägyptens gegen die Fremdherrschaft, der Haß gegen Griechenland, gegen Byzanz« war der »letzte und wahre Grund des alexandrinischen Kampfes gegen Konstantinopel« (S. 53), die Patriarchen waren ja selbst Griechen; Frau Z. nennt gleich anschließend den wahren : Eifersucht, Gefuhl der Demutigung, Machtverlust der Kirchenfursten, erst nach Chalkedon (451) verbinden sich kirchlicher und politisch-ethnisch-sozialer Gegensatz zum antibyzantinischen Sprengstoff. Die Homoousie (die Verf. schreibt es stets mit zwei s) ist keine dogmatische For-

mulierung des Athanasios (S. 54f.), sondern Konstantin d. Gr. hat sie in die Debatte geworfen und durchgesetzt; vor Nikaia gab es nur das Konzil von Antiochia v.J. 324, das überregionale Bedeutung in der Streitfrage hatte, die einander ablösenden Konzile, von denen die Verf. spricht, fanden nach 325 und vor 381 statt; und was sich i.J. 381 durchsetzte, war die Theologie der Kappadokier, nicht die des Athanasios. Übrigens ging es im arianischen Streit nicht um Christologie, sondern um Trinität, und Areios lehrte nicht die Homoiousie, nach ihm war Christus Gott unähnlich (anhomoios). Athanasios' Theologie kann man nicht als mystisch bezeichnen (S. 55), ihr zentrales Anliegen war die Gottheit Christi, weil er s.E. nur so erlösen konnte; sie war also soteriologisch; vom mystischen Einswerden des Menschen mit Gott findet sich bei ihm nichts. Weiter geht nicht an, den dogmatischen Sieg der Orthodoxie i.J. 381 als politischen Sieg Alexandrias über Byzanz zu deuten: Treibende Kraft war Theodosius I., ein Spanier, der in der im lateinischen Westen seit Constantius' II. Tode unangefochtenen Orthodoxie aufgewachsen war, und durchgesetzt wurde gerade nicht die Lehre der Alexandriner, sondern die der Kappadokier. Über dies hat gerade das Konzil vJ. 381, wie die Verf. S. 53 richtig vermerkt, Konstantinopel den Ehrenvorrang in der Kirche nach Rom zuerkannt — als Niederlage wird man das wohl schwerlich ansehen dürfen.

Kyrillos hat im Streit mit Nestorios seine Kirche nicht für »autokephal, von keinem Patriarchen abhängig »erklärt (S. 57); er war ja selbst Patriarch und hatte die damals höchste kirchliche Würde inne; eine Abhängigkeit vom Patriarchat von Konstantinopel hatte nie bestanden und gibt es kirchenrechtlich bis heute nicht. Die Lehre des Eutyches wurde von der Konstantinopler Synode nicht bestätigt, sondern verurteilt. Nach Chalkedon kam es zu keiner Proklamation der Abtrennung der ägyptischen Kirche durch den Patriarchen von Alexandria, denn dieser, Dioskur, war abgesetzt und verbannt, sein Nachfolger ein Chalkedonenser (zu S. 59); die Wahl des Timotheos Ailouros i.J. 457 war ein erster Schritt zum Schisma. Daß dieses nie vollständig war, d h. alle ägyptische Christen umfaßte, sondern daß ägyptische Mönche zur Reichskirche zurückkehrten bezw. ihr treu blieben, beweisen z.B. der Tractatus contra Monophysitas Justinians I. oder die Praeparatio des Johannes von Raithu (Kloster an der Südwestküste der Sinaihalbinsel) Es gab noch in islamischer Zeit melkitische (= chalkedonensische) Christen im Nilland, denn der zweite Tulunide z B. soll in einem melkitischen Kloster meditiert haben und der Fatimide el-Asis (967-996) hatte eine melkitische Ägypterin zur Frau. Andrerseits gab es im 6. Jh. in Alexandria sogar noch Nestorianer, wie die »Christliche Topographie« des Kosmas Indikopleustes zeigt. Und ein alexandrinischer Patriarch, Eulogios (580-607), ein Freund Papst Gregors d. Gr., war ein eifriger literarischer Bekämpfer der Monophysiten. Hier betreibt Frau Z. eine allzu grobe Vereinfachung eines komplizierten und häufig wechselnden Bildes der kirchlichen Lage.

Wenn das Sinai-Kloster von Justinian gegründet wurde (S. 68), konnten sich seine Mönche schwerlich 451 der Lehre von Chalkedon anschließen (ebd). S. 68 hebt die Verf. für Ashmunein (Hermopolis magna) die Unterstützung des Stadtbischofs für den alexandrinischen Patriarchen und seine kirchenpolitischen Beziehungen zur Hauptstadt hervor; daran ist nichts besonderes, wenn man weiß, daß alle ägyptischen Bischöfe vom Patriarchen von Alexandria eingesetzt wurden.

S. 140 schreibt Frau Z. über das Konzil von 787: »die Vollplastik wird jedoch verboten«; in den Akten des Konzils steht davon kein Wort. Ebd. meint sie im Zusammenhang mit den Faiyum-Porträts, das alttestamentliche Bilderverbot (Ex. 20, 4) zeige im Originaltext deutlich, »daß es nur plastischen Werken gilt« — S. 31 hatte sie ganz richtig betont, das Judentum sei so stark hellenisiert gewesen, »daß in Alexandria die Übersetzung des Alten Testaments vorgenommen werden mußte«; man verstand also kein Hebräisch mehr. Es ist nun schwer vorstellbar, daß ausgerechnet im Faiyum Jhh. später Rabbis lebten, die noch wußten, was פסל bedeutete; sie lasen in der LXX dafür εἴδωλα, was keineswegs Standbilder heißt.

Der Versuch (S. 140 u. 146), die Ersetzung der Mumienmasken durch Mumienporträts aus dem alttestamentlichen Gebot zu erklären und sie jüdischen und frühchristlichen Tendenzen zuzuschreiben, ist deshalb ohne wirklich triftige Begründung, ganz abgesehen davon, daß die ältesten Mumienporträts augustäisch sind, also vom Christentum nicht beeinflußt sein können. Warum soll man eigentlich nicht gräco-ägyptische Mysterienreligionen als geistige Heimat der Mumienporträts annehmen? Man vgl dazu, was W. Schubart über die Hinneigung der Griechen in Ägypten zu den landeseignen Kulten schreibt. Das Sudarium Abb. 70 (wozu die ausgezeichnete Interpretation von S. Morenz »Das Werden zu Osiris«, Staatl. Museen zu Berlin, Forschungen und Berichte 1, 1957, S. 52ff., heranzuziehen wäre, die zahlreiches Parallelmaterial bietet) spricht ebenso dafür wie die von der Verf S. 138 erwähnten Kränze.

Zu diesem Bereich noch ein Letztes: Offenbar sind der Verf. einige der von ihr zitierten Mönchs- und Kirchenväter nur aus ihren englischen und französischen Sekundärquellen bekannt, anders lassen sich Namensformen wie Arsene für Arsenios (S 45f Anm. 110), Isidore statt Isidoros von Pelusium (S. 55), Basil für Basileios (S. 63) oder Denis statt Dionysios von Alexandria (S. 136) kaum erklären. Anderes wird als Druckfehler erklärbar sein, so z B. der Flavius (S. 58) statt Flavianos.

So schön und dankenswert es ist, Zitate jeweils in der Ursprache zu bringen und in einer Anmerkung zu übersetzen, so hapert es damit doch zuweilen, z B.: Das Zitat aus Minucius Felix (S. 29) bedeutet nicht: »Die Götter Ägyptens waren gänzlich Römer geworden«, sondern: »Diese ägyptischen sind nun auch römische Heiligtümer geworden«. Trilobe chancel (S. 77 Anm. 171) heißt nicht »Dreiecksendigung des Chores«, was den Sinn völlig entstellt, sondern »Kleeblattchor« Ein Zitat von D. Talbot Rice wird (S 96 Anm. 241) so unvollständig übersetzt, daß sein eigentlicher Sinn (den auch ich nicht für richtig halte) verloren geht, er spricht übrigens von northern Egypt, Frau Z. übersetzt das mit »Land«. Diese Auswahl mag genügen.

Ein sprachgeschichtliches Phänomen muß noch erwähnt werden: S. 12 liest man, die koptische Sprache sei zu Beginn des 4 Jh s »geboren« worden; dann aber vermag sich der Leser nicht zu erklären, wieso die koptisch geschriebenen Kodices von Nag Hammadi »in der Mitte des 3. Jahrhunderts« entstanden sein können (S. 29).

Wir haben verschiedentlich die Grenzen des 1. Kap. überschritten, um Zusammengehöriges mitsammen zu behandeln. Fassen wir zusammen: Der Vorsatz war gut und richtig, die Ausführung ist sehr unbefriedigend, das von Frau Z. gezeichnete Bild der Geschichte ist durch Fehler und Weglassungen so entstellt, daß es nicht nur als unzureichend bezeichnet werden muß, sondern als unhistorisch gewertet werden kann. Das Unhistorische liegt in der völligen Einseitigkeit, mit der die Verf die Bevölkerung des Nillandes mit Ausnahme der Alexandriner als eine ethnisch, soziologisch und kirchlich homogene Masse ansieht, jede Differenzierung verweigert und nichts von dem zur Kenntnis nimmt, was ihrer — wohl durch die aus dem langen Leben in Ägypten entstandene irrige Annahme, man könne von heute auf damals schließen — These sich nicht einfügen läßt. Das führt dann zu der Inanspruchnahme der den Kaiserpurpur usurpierenden römischen Funktionäre als Vorkämpfer der Freiheit des ägyptischen Volkes, so als wäre Avidius Cassius ein Nagib oder Domitius Bassianus ein Nasser gewesen Wenn noch gilt, daß Geschichtsschreibung das Vergangene so darstellen soll, wie es gewesen ist, dann hat das mit Geschichte nicht mehr viel zu tun.

Nun zu den kunstgeschichtlichen Kapiteln. »Die Architektur« ist ganz beeindruckend dargestellt, zumal Frau Z. in erfreulichem Maße auf die Bautechnik eingeht. Zuzustimmen ist ihrer Beweisführung, daß Kuppel und Tonne genuin ägyptisch und durch den Mangel an Bauholz zu erklären sind (S. 85ff). Was sie zum Dreikonchenchor (Der-el-Abiad, Der-el-Ahmar, Denderah, Der-es-Surian, Symeonskloster Assuan) schreibt, ist durchaus erwägenswert. Leider fehlen Hinweise auf die Kirchen von Alt-Kairo (Abu Sarge und evtl. Sitt Barbara) und zur Architektur der Klosteranlagen vom Typ der Kellia und in Bawit und Saqqara wie auch vom Typ Qasr

Ain Mustafa Kashif (Oase el-Kharga). Nur ein Irrtum ist anzumerken . S 76 ist als Baudatum der Großen Basilika in Abu Mina 396 angegeben, während S. 65 die Vollendung richtig in die Zeit Kaiser Zenons datiert wird; den neuesten Grabungen zufolge war der arkadianische Bau einschiffig angelegt und wurde sein Plan vor der Vollendung der Querhausfundamente aufgegeben, während die dreischiffige Gestalt erst der Bautätigkeit unter der Regierung Zenons zuzuweisen ist, mit ihr das Querhaus, das sich übrigens von dem in Aschmunein gewahlten Typus grundsätzlich unterscheidet Da festgestellt wurde, daß die Menas Gruft in einem alten Friedhof liegt, ist mit einem vorangehenden heidnischen Kultort an gleicher Stelle nicht zu rechnen Wenn es einen solchen gegeben hätte, wurde das eine Frage der Historizität des Menas auch nicht lösen helfen (zu S. 63) Was gewönnen wir auch dadurch? Absolut unhistorische Heilige wie Christophoros und Georg haben viel größere Wirkung ausgeubt als die Mehrzahl der geschichtlich beglaubigten Märtyrer Aber das sind Kleinigkeiten, die den Wert des Kapitels nicht beeinträchtigen.

Das Kap »Die Plastik« beginnt mit kritischen Auseinandersetzungen mit den Ansichten anderer Forscher. Man muß Frau Z zustimmen, wenn sie Westholms, Coonays, Talbot Rices, Campenhausens und Beckwith's Anschauung ablehnt, die koptische Plastik sei ganz von den griechischen oder alexandrinischen Vorbildern abhangig (S 95f) Ebenso wäre es sicher falsch mit Kitzinger anzunehmen, Agypten sei »thoroughly hellenized« gewesen Das sind unzulässige Vereinfachungen. Genauso falsch aber wäre es, Strzygowski zuzustimmen, daß eine »zwangsweise Kolonisation« nie stattgefunden habe Die Verf zitiert diese apodiktische Aussage S. 96, in der schon angefuhrten Arbeit von W Schubart ist S. 12f von der Ansiedlung der Kleruchen »in einer Kette von Memphis bis Hermupolis« und von den Garnisonen in der Thebais sowie in Syene und Elephantine zu lesen und steht S. 13 der Satz: »Wenn in der Kaiserzeit die Hellenen im Arsinoe-Gau, die Hellenen im Delta, die Hellenen der Thebais als geschlossene Verbände begegnen, so sind es die burgerlich gewordenen Nachkommen jener alten bewaffneten Siedler« Vgl auch fur die römische Zeit ebd. S. 37: »Die Griechen der Gaustädte und die ländlichen Grundbesitzer, vielfach Erben der ptolemaischen Waffensiedler, wuchsen mit jenen echten 'Burgern' der Freien Städte zum Gesamtbegriff der Hellenen zusammen, dessen sichtbares Merkmal das Gymnasion war«. Das Bild ist also weit vielschichtiger, als es die Vereinfacher beider Richtungen sehen: Es gab eine Zwangskolonisation, die u W nicht gerade die wirtschaftlich schlechteren Gebiete umfaßte, aber sie bedeutete keine durchgehende Hellenisierung Agyptens, sondern uberzog die Niloase mit einem weitmaschigen Netz griechischer Siedlungen unterschiedlicher Größe und Rechtsstellung Trotz der dann folgenden, z T. treffsicheren Auseinandersetzung mit den Thesen Torps ergibt sich so keine tragfähige Grundlage fur eine uberzeugende Erklärung des Phänomens der »koptischen« Plastik Und selbst der Kritik an Torp kann man nicht voll zustimmen Man kann den »Hellenismus« in Bawit (so Torp), wie er z B. in dem Pilaster oder den justinianischen Kapitellen im Louvre, diese von bester Qualität, sich zeigt, nicht einfach mit dem falschen Hinweis vom Tisch wischen, in Chalkedon habe Agypten mit Byzanz gebrochen (S 99), daß gerade im 6 Jh, beginnend mit Justin und verstärkt unter Justinian eine harte Politik zur Ruckgewinnung der Monophysiten betrieben wurde, weiß, wie wir sahen, Frau Z sehr wohl Weiß sie auch, wie damals das Kloster Bawit konfessionell stand? Könnten nicht dort auch etliche von jenen ägyptischen Monchen gelebt haben, die zur Orthodoxie zuruckkehrten und an die Justinian schrieb (s o)? Die Kapitelle lassen auf konstantinopolitanische Entstehung schließen, und an Architekturfriesen finden wir den Stil der Hagia Sophia Sollte man das nicht doch ein wenig berucksichtigen?

Frau Z will anschließend die Denkmäler selbst untersuchen Sie beginnt mit den Prophyrwerken Dazu einige Anmerkungen: Die Kleidung des »Chlamidatus« (sic!) — die Bezeichnung ist falsch, denn der Dargestellte trägt eine Toga und keine Chlamys — entspricht selbstverständlich nicht »der traditionellen griechischen Bekleidung«, es handelt sich ja um einen

spätrömischen Kaiser im Amtsgewand; ob Diocletian dargestellt war, muß offen bleiben, wenn ja, dann gehört er nicht dem ausgehenden 4. Jh. an, denn dieser Kaiser trat i.J. 305 zurück (S. 103) Das »zylindrische Käppchen« der venezianischen Tetrarchen hat nichts mit Palmyra zu tun, sondern ist der pilleus pannonicus, wie ihn z.B. auch der Kaiser im Jagdmosaik von Piazza Armerina trägt und wie er vom Konstantinsbogen in Rom und altchristlich-römischen Sarkophagen als militärische Kopfbedeckung gelaufig ist (S. 103). Die Eigenart der Buste des »Licinius« ist gut erfaßt (S. 103f.), aber die Verf. übersieht die Zusammenhänge mit der tetrarchischen Kunst, besonders mit der Münzglyptik. Sie kennt offenbar H. P. L'Orange's grundlegende Arbeit zum spätantiken Porträt nicht.

Gut und richtig sind die Bemerkungen zur Maximians-Kathedra und den Reliefs des Aachener Ambo (S. 105 107), nur hätte man hier gerne mehr Material gesehen und auch Einiges über die Knochenschnitzereien gelesen.

Dann kommt Frau Z. zu den Steindenkmälern, beginnend mit Ahnas, die gut charakterisiert, nur thematisch zu eng gefaßt werden; man sollte in Herakleopolis magna die Herakles-Darstellungen nicht ganz verschweigen. Verbluffend sind allerdings die S. 112 genannten »ostasiatischen Elemente«, ich habe nichts Chinesisches oder Indochinesisches entdecken können — wie sollte es auch damals in das Provinznest gelangt sein? Die nächste auswahlweise behandelte Gruppe ist die von Kom Abu Billu. Hier wird S. 114 behauptet, es sei »der ganze Körper in die En face-Stellung mit inbegriffen«, woran sich ein scharfer Angriff auf mich anschließt, weil ich geschrieben habe: » die Beine bis zu den Hüften sind in reiner Seitansicht gegeben, Oberkörper und Gesicht in ebenso reiner Vorderansicht« (zur Stele des Kolluthios in Recklinghausen). S. 116 beschreibt sie ein Relief gleichen Typs (Abb. 37) so: »Während auf mehreren Stelen Gesicht und Oberkörper in reiner Frontalität erscheinen, sind Unterkörper und Fuße im pharaonischen Stil, d h. im Profil dargestellt«. Gewiß habe ich übertrieben, wenn ich von einer »typisch altägyptischen Haltung« schrieb, da die Frontalitat des Gesichtes der widerspricht, aber ließe sich das nicht anders korrigieren als durch eine falsche Behauptung, die man zwei Seiten später wieder zurücknehmen muß, um dann S. 129 nochmals zu behaupten, die Denkmäler von Kom Abu Billu seien alle frontal dargestellt? Von sachlicher Auseinandersetzung zeugt das nicht, eher von eigener Unklarheit. Frau Z. nimmt um einer kaum verständlichen Polemik willen eklatante Selbstwidersprüche in Kauf. Das verstehe, wer kann. Als dritte Gruppe behandelt sie auf zwolf Zeilen(!) in minimaler Auswahl die Plastik von Schech Abade (Antinoe), wobei der sachunkundige Leser den Eindruck gewinnen muß, dort gäbe es nur einen einzigen Typ von Grabstelen, sonst nichts. Es gelingt Frau Z., in dem kurzen Abschnitt einen gravierenden Fehler unterzubringen. S. 117 erwähnt sie unter Berufung auf H. W. Muller als Charakteristikum der Stelen die Knabenlocke der Isismysten. Zeigt schon ein Blick auf die beiden abgebildeten Exemplare, daß die Knabenlocke nicht vorhanden ist (wie sie aussah, zeigt eine Stele im Brooklyn Museum), so hat gerade H. W. Muller ihr Fehlen betont unterstrichen!

Ein Reihe von Einzeldenkmalern wird anschließend recht ansprechend vorgefuhrt. Nur steht m E. das »Urteil des Paris« in Princeton nicht so allein, wie Frau Z. meint (S. 121); Reliefs aus Bahnasa, eine von ihr übersehene Gruppe gemeinsamen Lokalcharakters, zeigen einen sehr ähnlichen Stil. Allzu wenig (etwas mehr als drei Zeilen!) wird über die Grabstelen gesagt, die uns in so großer Zahl erhalten geblieben sind und an denen wir z.T. lokale Stile deutlich fassen können. Die z.T. großartige dekorative Plastik kommt ebenso mit ganzen drei Beispielen viel zu kurz.

Danach geht die Verf. die zentrale Frage an, fur wen und von wem diese Plastik geschaffen wurde. Etwas abwegig mutet mich bei den Vorbemerkungen zur pharaonischen Zeit die Annahme an, die Ausfuhrenden seien »vor allem Sklaven, Kriegsgefangene und Bauern« gewesen (S. 125). Syrische oder nomadische Kriegsgefangene als Verfertiger der Amarna-Reliefs oder Bauern, die die Reliefs in den Mastabas des Alten Reiches arbeiteten? Wer sich einmal in die technische

Perfektion altägyptischer Plastik vertieft hat, wird bei dieser Vorstellung nur den Kopf schütteln können. Aber die Frage sei den Agyptologen uberlassen.

Auf die Zeit bezogen, mit der sich das Buch befaßt, stellt Frau Z. fest: »Der Auftraggeber als solcher verschwindet .. die Objekte entstanden nunmehr aus freiem Willen, aus eigener Initiative« (S. 125). S. 126 konstatiert sie ein kulturelles Vakuum unter der romischen Herrschaft und schreibt dann: »Die Auftraggeber waren verschwunden und damit auch die zentralisierte, offizielle Kunstproduktion«. Wir erinnern uns dazu an der Verf. Feststellung, die Porphyrwerke seien Auftragskunst gewesen (S. 102); sodann stellen wir gegen die These des Vakuums ein Wort eines Kenners: »Im Vordergrund standen damals (= in der römischen Kaiserzeit) die Mathematik und die Naturwissenschaften mit Medizin und Technik Es war ein Zeitalter der Forscher und Erfinder, voller Wunder in Maschinen, in Erkenntnis und Eroberung der Natur und ihrer Kraft« (W. Schubart) Wir nennen dazu einige Namen: die Mathematiker Menelaos, Ptolemaios (zugleich Astronom und Geograph, der Schöpfer des mittelalterlichen Weltbildes), Diophantos, Pappos und Theon, den Techniker Heron, die Mediziner Philoumenos und Johannes von Alexandria, den Astronomen Teukros, die Astrologen Thrasyllos, Paulos von Alexandria und Rhetorios, die Philologen Pollux, Apollonios Dyskolos und Ailios Herodianos, die Philosophen Hierokles den Stoiker, Ammonios Sakkas, Plotinos, Hierokles den Neuplatoniker, Johannes Philoponos und Olympiodoros, die Dichter Achilleios Tatios, Nonnos, Kolluthos und Musaios sowie den Verf. das Aisopromans. Aus Agypten stammten Historiker wie Appianos und Theophylaktos Simokattes (7. Jh.), der auch Alchemie betrieb, und Dichter wie Claudianus (um 400), in Agypten war der beruhmte Spötter Lukianos Beamter. Wenn auch die Mehrzahl der Genannten aus Alexandria stammt und bei einigen nur die Herkunftsangabe Agypten bekannt ist, so haben doch auch andere Städte und Gauvororte bedeutende Männer hervorgebracht: Aus Naukratis stammte der Philologe Pollux, aus Panopolis der Epiker Nonnos (5. Jh.), aus Lykopolis der Epiker Kolluthos (um 500), aus Babylon (Alt Kairo) der Astronom Teukros, aus Mendes im Nildelta der Astrologe Thrasyllos Alexandria wies in fruhbyzantinischer Zeit noch so bedeutende Männer auf wie den Mathematiker Theon, Hypatias Vater, den Neuplatoniker Hierokles (5. Jh.), den Lexikographen Hesychios (5./6 Jh), den Philosophen, Grammatiker und Theologen Johannes Philoponos un den Philosophen Olympiodoros (beide 6. Jh) sowie den Mediziner Johannes (7. Jh) Auf den aus Agypten stammenden Astrologen Rhetorios (6. Jh.) stutzte sich das ganze byzantinische Mittelalter. Das alles spricht kaum fur ein kulturelles Vakuum. Und was das Verschwinden der Auftraggeber anlangt: Stellt sich Frau Z. vor, daß die Gebäude in Ahnas, von denen die Plastik stammt, Privatvillen sozial befreiter Agypter waren? Wir wissen, daß Septimius Severus den Metropolen die Stadtfreiheit mit Rat, Prytanen und Phylen verlieh: damit wurden diese Stadtbehörden automatisch Auftraggeber, waren sie doch fur die Erhaltung ihrer Städte mit Amtsgebauden und Gymnasien, mit Badern und Agora verantwortlich. Seit diocletianischer Zeit »stutzte sich auch in Agypten die Verwaltung jetzt auf städtische Territorien, die jedoch unter strenge staatliche Aufsicht gestellt wurden« (J Vogt, Romische Politik in Agypten S. 37), d h. die gesamte Verwaltungsfuhrung konzentrierte sich auf die Metropolen. An die Stelle des zentralen Auftraggebers (Pharao, Ptolemaierkönig) sind so die Kommunalbehörden getreten. Von Bauten in ihrem Auftrag durfte das meiste stammen, was wir aus den Gauvororten außer der Grabplastik kennen. Ist es der Verf. gar nicht aufgefallen, wie sich gerade in diesen Metropolen die Plastik häuft? Deren Bevolkerung aber war im Rechtsstatus griechisch, ihre Kunst ist darum als provinzialgriechisch zu bezeichnen, mag sie vom Hellenismus noch so weit entfernt sein

Dann fährt Frau Z. schweres Geschutz gegen mich auf. Der Ton der Feindseligkeit, den die Verf. wahlt, läßt geraten erscheinen, ihre Anwurfe den Tatsachen gegenuberzustellen: S. 128 schreibt sie, ich operierte im Zusammenhang mit der Rhodia-Stele mit dem Begriff »entarteter hellenistischer Kunst«, davon steht bei mir kein Wort, mein Kernsatz uber den Verfertiger der

Stele lautet: »Aber er arbeitet nicht mit den Mitteln des griechischen Kollegen, er kennt sie wahrscheinlich nicht einmal«; ebenfalls S. 128 schiebt sie mir die Behauptung unter, »die Denkmäler seien einmal von »koptischen Griechen', dann wieder von 'griechischen Kopten' verfertigt worden; in meinem Buch steht nirgends eine solche unsinnige Formulierung, nur habe ich S. 166 einmal von kulturell schon recht koptisierten Griechen gesprochen, wofur ich mich auf W. Schubarts Schilderung der soziologischen Entwicklung der spätesten Zeit oströmischer Herrschaft berufen kann; weiter heißt es S. 128, ich hätte den Begriff »koptisch« nicht definiert, die eindeutige Definition steht S. 67; schließlich fragt Frau Z. S. 128, warum ich nicht das Thekla-Relief im Brooklyn Museum, den betenden Heiligen der Dumbarton Oaks Collection oder das Nereidenrelief aus Ahnas in Triest statt der Rhodia-Stele gewählt hatte, zunächst einmal behandelte ich die Rhodia-Stele unter den Grabstelen, wohin die drei von ihr genannten Reliefs nicht gehören, zum anderen sind das Thekla-Relief S. 168 und das Relief des betenden Heiligen S. 166 als bezeichnend koptisch besprochen worden; die Nereiden aus Ahnas halte ich nicht fur koptisch (sie sind in meinem Buch nicht herangezogen), wie Frau Z. meiner Besprechung anderer Denkmäler aus dieser Metropolis hatte entnehmen können. Alle Angriffe lassen erkennen: Frau Z. hat entweder in mein Buch nur fluchtig hineingeschaut, oder sie schreckt vor Verfälschung nicht zuruck, um einen Autor zu diskreditieren, dessen Ansichten ihr nicht genehm sind. Da mir fern liegt, eine verdiente Forscherin der gezielten Verfalschung zu bezichtigen, nehme ich an, sie hat in meinem Buch wirklich nur ein wenig herumgeblättert. Wie dem auch sei, mit wissenschaftlicher Auseinandersetzung hat ihre Methode nichts mehr zu tun. Interessant ist dabei aber auch, daß sie selbst uber die Rhodia-Stele Eigenes zu sagen vergißt.

Frau Z. will anschließend ermitteln, wie sich die »fast anarchistisch anmutende Uneinheitlichkeit« erklaren läßt. Sie stellt als zwei »charakteristische und stilbildende Merkmale« die Frontalität und die »ubernaturlich großen Augen« heraus (S. 129). Wieder werden auch hier fälschlich die Reliefs von Kom Abu Billu als Zeugen genannt. Abgesehen davon sind Frontalität und vergrößerte Augen keineswegs nur in Agypten zu finden, sie sind vielmehr ein Ausdrucksmittel spätantiker und fruhbyzantinischer Kunst, wo sie repräsentativ wird. Falsch ist die These, »zu Beginn unserer Zeitrechnung« werde »im gesamten Mittelmeerraum« die »vollig freie und ungebundene Korperbewegung der hellenistischen Kunst« durch die Frontalität abgelöst (ebd.). Die Marcus-Säule in Rom und die Sidamara-Sarkophage, um nur zwei Beispiele wahllos herauszugreifen, beherrschen die angeblich abgelöste Körperbewegung perfekt — weder Rom noch Sidamara wird man dem Mittelmeerraum absprechen können. L. Budde hat in seinem Buch »Die Entstehung des antiken Repräsentationsbildes«(Berlin1957) gezeigt, wann, woher und in welchem Grade sich die Frontalität in der großen Kunst durchzusetzen beginnt und wie sie in der Provinzialkunst verwurzelt ist. Und was ist das fur ein Stilbegriff, dem Frontalitat und ubergroße Augen genugen, die stilistische Einheit heterogensten Materials zu konstatieren (ebd.)?

Das Kap. »Die Malerei« ist erfreulicher, aber auch nicht ohne Anlässe zu kritischen Einwänden. Schlicht falsch ist die Behauptung, im Sinaimosaik seien Justinian und Theodora dargestellt (S. 134), dafur fehlen in der Beschreibung die Medaillons Marias und Johannis des Täufers in den Zwickeln der Schildwand, immerhin eine Vorstufe der Deesis. Es hat ubrigens auch vor Justinian in Apsiden nur neutestamentliche Szenen gegeben, man kann das nicht auf ihn oder seine Zeit zuruckfuhren (S. 135). Zu den Mumienporträts ist anzumerken, daß sie nicht nur auf Holz (S. 136), sondern auch auf Leinwand gemalt sind (Beispiele dafur z.B. in Berlin). Vieles, was man hier uber Mumienporträts liest, ist ganz einleuchtend, nur sollte man den Schluß vermeiden, sie gehörten »zwei kulturell und bildungsmäßig verschiedenen ethnischen Gruppen« an (S. 137), wenn dafur nur Qualitätsunterschiede angefuhrt werden können. Da noch die linearen oder schlicht minderwertigen Exemplare die Verstorbenen à la mode frisiert und die Damen reich geschmuckt zeigen, kann man sie nicht als Bilder koptischer

Landbevölkerung werten — wie sollte das auch zu dem Elendsbild passen, das die Verf. ganz mit Recht von der Lage der Fellachen entworfen hat? Die eklatanten Qualitätsunterschiede erklären sich ehestens aus den finanziellen Möglichkeiten der Auftraggeber. Zur Datierung muß man wohl in erster Linie außerstilistische Merkmale, vor allem die Frisuren bezw. die Barttrachten, benutzen (zu S. 137). Im Zusammenhang der Frontalität kommt Frau Z hier auf ein Relief zu sprechen, das die sitzende Isis mit frontalem Oberkörper und dem Unterkörper im Profil zeigt, und schreibt: »Eine ähnliche Verknupfung der alten und neuen Tradition ist mir nicht bekannt« (S. 142), obwohl sie S. 116 genau dasselbe Darstellungsschema bei einer Stele aus Kom Abu Billu, wo es häufig vorkommt, herausgestellt hatte. Das Bibelzitat S. 145 paßt gar nicht, denn es bezieht sich auf die Verklärung und nicht auf die Auferstehung Christi. Gut sind die Bemerkungen uber die Ikonen, nur möchte ich hinsichtlich des Bildes des Apa Abraham in Berlin warnen: Die obersten Malschichten sind fast ganz, die untersten teilweise zerstort, uber Stil sagt dieser Zustand kaum mehr etwas aus (zu S 147). Ein kleiner Irrtum: In der »Kapelle des Friedens« in el-Bagawat breiten die Pfauen nicht die Flugel aus, sondern schlagen Rad (zu S. 151). Die Räder an der Gloriole Christi in Bawiter Apsidiolen stammen zweifellos nicht aus der »Himmelfahrtsvision des Elias« (S. 152), sondern aus der ezechielischen Vision vom Himmelswagen; dazu und zu weiteren Fragen im Zusammenhang dieser Malereien vergl den von der Verf. zitierten A. Grabar.

Im Kapitel »Die Textilien« macht Frau Z. zunächst Angaben uber vorptolemaische Textilmanufaktur, uber den ptolemäischen Luxus usw. Dazu einige Korrekturen: Von den Griechen konnte man die Toga nicht ubernehmen, da diese ein römisches Gewand war, und die Toga, einen Mantel, konnte man nicht durch die Tunica, ein hemdartiges Kleidungstuck, ersetzen, was die Verf. hier (S 159) meint, ist nicht ganz klar. Die Seide wurde nicht seit justinianischer Zeit als neuer Werkstoff eingefuhrt (S. 163), sie war mindestens seit der fruhen Kaiserzeit Importgut; unter Justinian begann eine eigene oströmische Seidenraupenzucht und damit die byzantinische Autarkie auf diesem Gebiet.

Die Wirktechniken und die in sehr bescheidener Zahl ausgewahlten Stoffe werden einleuchtend besprochen. Dann kommt wieder erregte Polemik gegen mich (S 171f.) Dazu ist zu sagen: Frau Z. vergißt ein ganze Menge historischer Tatsachen, die sie ubrigens in meinem Buch hätte nachlesen konnen, wenn sie schon nicht zu meiner Quelle, Rostovtzeff, greifen konnte, und zwar 1. die Zwangslieferung von Bekleidung fur das gesamte romische Heer, mengenmäßig festgelegt, 2. die Leitung der Textilmanufakturen durch Griechen, urkundlich belegt, 3. die Abhängigkeit kleiner örtlicher Webergilden von den Manufakturen, fur die sie Auftragsarbeit leisteten, 4. die genauen Auflagen betr. Zahl, Qualitat und Machart der abzuliefernden Arbeit und 5. die Zuteilung des Rohmaterials durch die Manufakturen, wobei etwas mehr geliefert wurde, damit die Weber den Eigenbedarf decken konnten. Ein Grundirrtum der Verf. scheint zu sein, daß sie meint, die »koptischen« Tuniken — wer sich die z T. riesigen Wandbehänge gleicher Machart leisten konnte, scheint sie nicht zu interessieren — seien ein landestypisches Kleidungsstuck; sie ubersieht, daß wir es mit einer Reichsmode der Spätantike zu tun haben, die durch zahlreiche Denkmäler bezeugt ist; selbst Kaiser haben solche Tuniken getragen, vgl. z.B. das Justinian-Mosaik in S. Vitale, Ravenna. Eine gewisse Gewerbefremdheit liegt in der Frage »und warum hätten die meist in den Städten wohnenden Griechen die Bekleidung des Volkes produzieren sollen?« (S. 172) Mal abgesehen davon, daß es also plötzlich fur Frau Z. doch Griechen in Agypten gibt, so bestimmten zu allen Zeiten, und noch heute, der Chef bezw. sein Designer die Muster in der Großproduktion, und das war die ägyptische Textilherstellung in römischer Zeit, und nicht der kleine Lohnarbeiter Daß die Textilmanufaktur nach der arabischen Eroberung in koptische Hände uberging, beweist nur, daß die neuen Herren noch keinen Ersatz fur die enteigneten Griechen aus den eigenen Reihen fanden Außerdem vergißt Frau Z., daß die Mehrzahl der gefundenen Textilien nicht aus koptischen Dorfern,

sondern aus den Nekropolen der Metropolen, wie z B Achmin Panopolis, und von Städten wie Antinoe stammt Was die Fellachen trugen, wissen wir kaum Frau Z fragt »Sollte die Herrenschicht fur die Eingeborenen gearbeitet haben?« Sicher nicht, aber sie hat die Arbeit der Eingeborenen geleitet und ausgebeutet, die diese fur die Herrenschicht — welch erstaunlicher Widerspruch zu der angeblichen sozialen Befreiung! — und fur das Reich leisteten Wie gesagt, all das steht in meinem Buch zu lesen, nur hat die Verf offenbar daruber hinweggeblattert und zeichnet erneut ein grob verfalschtes Bild meiner Anschauungen Daß man von »Produkten des Hausfleißes, des Kunstgewerbes zum eigenen Gebrauch« (S 172) also nicht reden kann, ist wohl deutlich geworden Richtig hingegen sind die Einwande gegen alle bisherigen Datierungsversuche und die Skepsis gegenuber einer Datierungsmoglichkeit Dankenswerterweise hat Frau Z nicht die ganze Unzahl von Versuchen angefuhrt, denn sie sind alle gescheitert — in meiner heutigen Sicht meiner auch

Die Auseinandersetzung ist sehr lang und eingehend geworden Das schien angesichts des hohen Anspruches des Buches notig Als Fazit ergibt sich Auch intensivste Landeskenntnis kann Faktenwissen und richtiges Lesen von Buchern nicht ersetzen, auch echtes und anerkennenswertes Engagement kann Fluchtigkeiten, Erinnerungsfehler, mangelnde Sorgfalt, Selbstwiderspruche, ein falsches Geschichtsbild und das Nichtwissen von entscheidenden soziologischen, wirtschafts und geistesgeschichtlichen Gegebenheiten nicht ausgleichen Schade! Der Ansatz ist richtig und die Darstellung anregend, was aber vor uns liegt, ist ein Wunschbild, das sich mit der Wirklichkeit nur gelegentlich trifft Das ist zutiefst enttäuschend, denn von einer Landeskennerin wie Frau Zaloscer durfte man sich anderes erhoffen

Klaus Wessel